



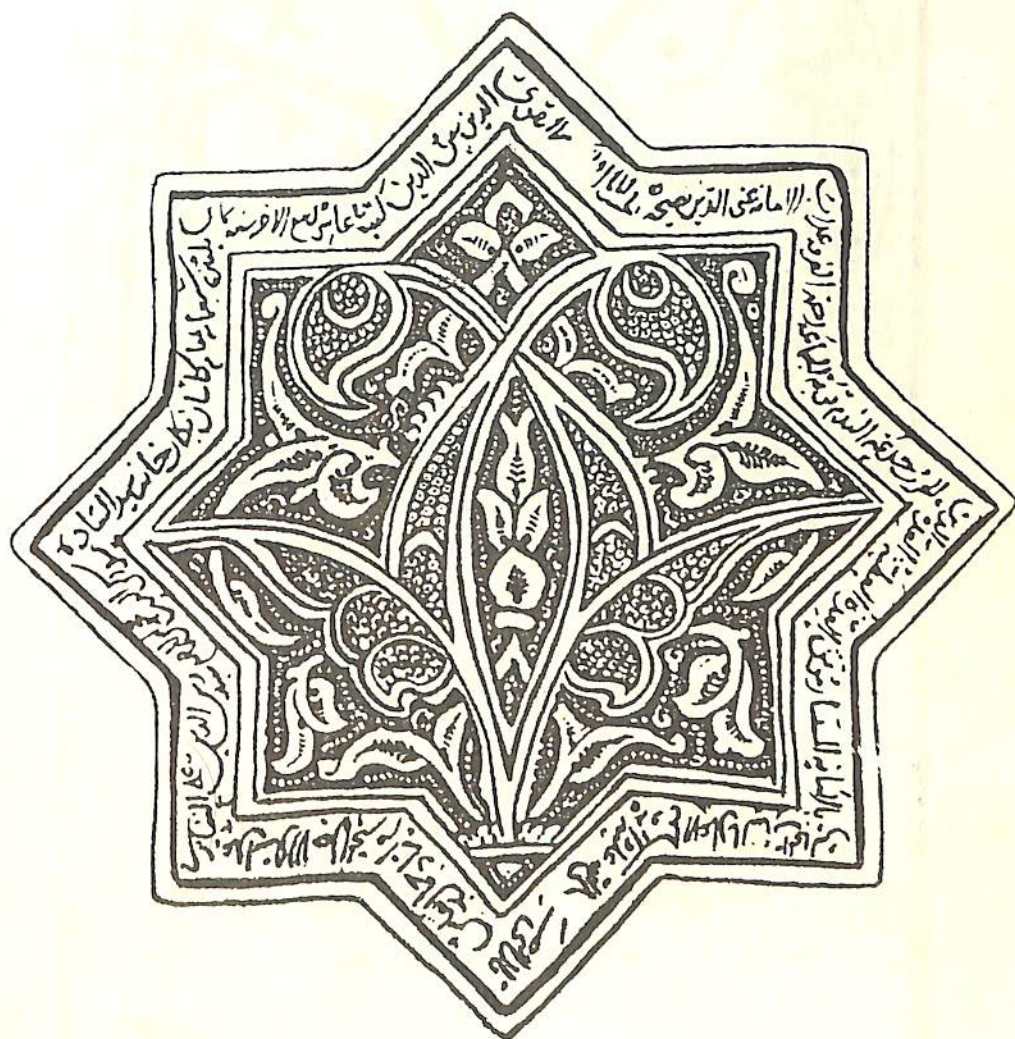
The Bulletin of the Iranian Academy of Philosophy

SOPHIA PERENNIS



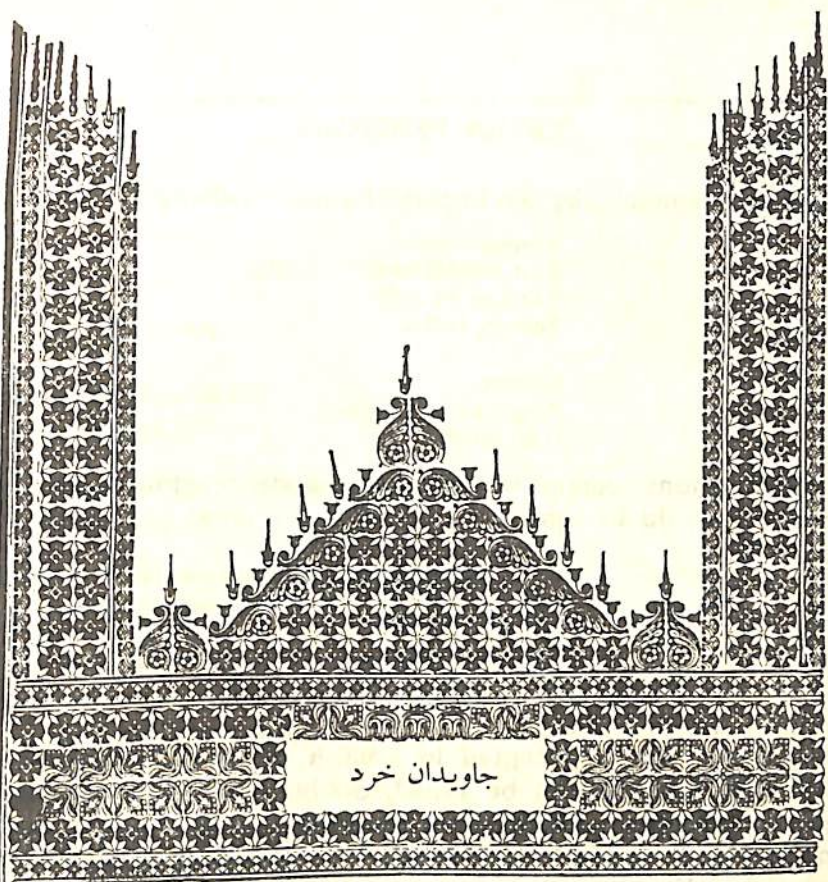
Volume II, Number 1, Spring 1976

UNDER THE ROYAL PATRONAGE OF
HER IMPERIAL MAJESTY
FARAH PAHLAVI
THE SHAHBANOU OF
IRAN





PUBLISHED BY
THE IMPERIAL IRANIAN ACADEMY OF PHILOSOPHY
DIRECTOR: SEYYID HOSSEIN NASR



SOPHIA PERENNIS

*The Bulletin of the
Imperial Iranian Academy
of Philosophy*

VOLUME II

NUMBER 1

SPRING 1976

SOPHIA PERENNIS

Is published bi-annually by the Imperial Iranian Academy of Philosophy

Avenue France
Koucheh Nezami
P.O.Box 14-1699
Tehran, IRAN

Editors:
Peter Lamborn Wilson
Hadi Sharifi

All contributions, communiques, correspondence, notices and books for review should be sent to:

The Editors
SOPHIA PERENNIS
P.O. Box 14-1699
Tehran, IRAN

Contributions will be accepted in English, French, German, Persian and Arabic. They should be typed, double-spaced and legible, and should be accompanied by a brief biographical-bibliographical notice. Unsolicited manuscripts may not be returned unless accompanied by a stamped, self-addressed envelope (outside Iran, please enclose the correct postage in international postal coupons). The views expressed by contributors are not necessarily those of the Imperial Iranian Academy of Philosophy.

All orders for subscriptions, single issues, back issues and complete sets should be referred to our exclusive distributors:

KRAUS-THOMSON, LTD.
FL-9491 Nendeln
Liechtenstein.

Copyright 1976 by the Imperial Iranian Academy of Philosophy. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Typeset by Shamoun Technical Typing Services, P.O. Box 819, Tehran.

TABLE OF CONTENTS

<i>(In European languages)</i>	Page
Le probleme de la possibilité <i>Frithjof Schuon</i>	7
Two Dimensions of Ego Consciousness in Zen <i>Toshihiko Izutsu</i>	19
The Christian Understanding of Man <i>Philip Sherrard</i>	38
One is the Spirit and Multiple Its Earthly Reflections: Thoughts on the Human Condition Today <i>Seyyed Hossein Nasr</i>	58
Ibn ʿArabī's Own Summary of the <i>Fuṣūṣ</i>: "The Imprints of the Bezels of Wisdom" (Conclusion) <i>William C. Chittick</i>	67
Antoine Faivre: Bibliographie	107
Book Reviews	113
Notes on the Contributors	128
Summaries of articles in Persian and Arabic	130

(Articles in Persian and Arabic)

**Gnostic Correspondances Between Sayyid Aḥmad
Ḥā'irī and Shaykh Muḥammad Ḥusayn Gharawī,
Part II (in Persian)**

by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani

**The Historical Situation of Philosophy in Persia
(in Persian)**

By Reza Davari

**The Meaning of 'Beauty' and 'Love' in Persian
Sufi Literature (in Persian)**

by Nasrollah Pourjavady

Ḥaqā'iq fī rusūm (poem in Arabic)

by Salah al-Din al-Sawī

**The 'Way' of Education in Today's Iranian
Society (in Persian)**

by Hadi Scharifi

**The First Two Chapters of Al-Bīrūnī's *India*
(translated from Arabic to Persian)**

by Gholam Avani

Book Reviews

LE PROBLEME DE LA POSSIBILITE

La notion de possibilité donne lieu *a priori* à deux interprétations, dont l'une est "horizontale" et l'autre "verticale", analogiquement parlant: d'une part, on dit que "cela est possible, donc cela peut se faire"; d'autre part, on dira que "cela s'est fait, ou cela existe, donc c'était possible". Dans le premier cas, le possible est ce qui peut être ou ne pas être, donc il s'oppose au nécessaire, qui doit être; dans le second cas, le possible est ce qui peut et doit être, donc il est causal et il produit une chose qui est nécessaire puisqu'elle existe. En ce dernier sens, la notion du possible correspond à une constatation rétrospective, la possibilité étant alors une puissance sous-jacente ⁽¹⁾ et pointée sur une nécessité de manifestation; dans l'autre sens, la notion est prospective et s'ouvre sur l'incertain. D'une part, il est possible de cueillir des fruits, donc je peux le faire en principe, mais il se peut qu'en fait je ne le pourrai pas; d'autre part, j'ai cueilli des fruits, donc cela me fut possible; ou encore, tel fruit existe, donc il correspond à une possibilité dans l'existence terrestre.

En partant de la distinction plus ou moins empirique entre le "possible" et le "réel", nous dirons que, sous ce rapport, ce qui se manifeste est "réel", et ce qui peut ou non se manifester est "possible"

1) "Puissance" vient du latin *posse*, "pouvoir", d'où précisément *possibilis*: est puissant ce qui "peut" beaucoup, donc ce qui est riche en "possibilités". La "potentialité" est du même ordre.

seulement; mais selon un second rapport, qui abolit la distinction dont il s'agit, c'est le possible qui est le réel, la manifestation étant l'accidentel ou l'illusoire; dans ce cas, le possible s'identifie à l'archétype platonicien, donc à un élément concret dans l'ordre divin et non à une incertitude humaine. En d'autres termes, au lieu de se borner à distinguer entre le "possible" et le "réel", ce qui sans être faux à tout point de vue est en tout cas insuffisant, il faudrait distinguer entre le possible aléatoire et le nécessaire d'une part, et entre le possible principiel et l'effectif d'autre part : le nécessaire est plus que le possible si nous entendons par ce dernier terme l'espace indéfini des contingences modales ou temporelles (2), mais le possible en tant que puissance principielle est éminemment plus réel que l'effectif ou le manifesté.

Le critère de ce que signifie légitimement le mot "possible", c'est ce qu'il signifie d'une façon immédiate : est possible ce qui peut être ou ne pas être, par exemple un voyage, ou ce qui prouve sa possibilité par son existence, par exemple une espèce animale; à rigoureusement parler, les choses pourraient ne pas être puisque l'être nécessaire revient au seul Principe divin, mais elles sont parce que l'Existence est relativement nécessaire en fonction de la puissance rayonnante de l'Etre, et que la contingence, donc la diversité, est à son tour nécessaire en fonction du principe de particularisation propre à l'Existence. Dieu est à la fois absolue Nécessité et infinie Possibilité ; sous le premier rapport, Il transcende tout ce qui est seulement possible, tandis que sous le second rapport, Il est, non telle possibilité bien entendu, puisqu'Il est absolument nécessaire, mais la Possibilité tout court; c'est-à-dire qu'Il est la Source de tout ce qui peut être, ou qui doit être par nécessité relative, donc par participation à la Nécessité absolue. La possibilité est puissance à sa racine, et indétermination dans ses effets de plus en plus lointains; Dieu est le "Tout-Puissant" (3)

2) Il va néanmoins de soi qu'une nécessité cosmique est par définition contingent à quelque degré, et inversement, qu'une contingence réalisée est relativement nécessaire.

3) "Aux hommes, cela est impossible; mais à Dieu, tout est possible." (*Matth. XIX, 26*)

Quelles sont, parmi les innombrables possibilités d'un monde, celles qui se manifesteront effectivement? Ce sont celles qui par leur nature sont le plus conforme, ou qui sont seules conformes, à la réalisation d'un plan divin déterminé. Si, tout en pouvant nous rendre dans tel pays, nous ne le ferons pourtant jamais, c'est parce que, si nous le faisons, nous donnerions au plan divin un mouvement — fût-il infime — que ce plan ne prévoit pas; nous dérangerions un équilibre, hypothèse d'ailleurs absurde, puisqu'il est impossible qu'une volonté quelconque aille à l'encontre de la Volonté divine; tout ce qui arrive est voulu de Dieu, — en une certaine dimension du Vouloir divin, — et si telle chose n'arrive pas, c'est précisément qu'elle ne s'intègre pas dans la réalisation de tel possible.

Dans l'élaboration d'un cosmos, comme dans celle d'une forêt vierge, il y a une volonté immanente de discrimination, laquelle sera, dans la jungle, la loi du plus fort, et dans le cosmos, la préférence divine; c'est celle-ci qui donne aux choses leur manifestabilité et leur impulsion existentielle. Si dans la forêt, ou dans n'importe quel monde biologique, les faibles avaient le dessus, la forêt changerait d'aspect, elle serait donc autre chose que ce qu'avait prévu le Créateur; or la force de telles plantes résulte du choix céleste; affirmer le contraire reviendrait à soutenir qu'il arrive des choses que Dieu n'a pas voulues, et que c'est par hasard qu'une forêt de sapins n'est pas un champ d'orties. Mais il y a là, de la part de Dieu, différents plans de volonté qui s'entrecroisent, et qui apparemment se contredisent ⁽⁴⁾; un monde n'est pas un bloc simple et inerte, c'est un jeu infiniment diversifié d'antinomies et de combinaisons; il procède pourtant d'une Idée divine déterminée, d'où son caractère homogène. Tel monde n'est pas tel autre monde, chacun est ce qu'il doit être.

Au point de vue de la Subjectivité divine, la Volonté qui veut le mal n'est pas la même que celle qui veut le bien; au point de vue de l'objet cosmique, Dieu ne veut pas le mal en tant que mal. Il le

4) C'est ce dont rend compte l'ambiguïté des démiurges semi-divins dans la plupart des mythologies; le polythéisme lui aussi s'explique par le désir — métaphoriquement parlant — d'échapper à l'écueil d'un Dieu contradictoire.

veut en tant qu'élément constitutif d'un bien, donc en tant que bien. D'un autre côté, le mal n'est jamais tel par sa substance existentielle, par définition voulue de Dieu; il ne l'est que par l'accident cosmique d'une privation de bien, voulu de Dieu à titre d'élément indirect d'une plus grand bien. Si l'on nous reproche d'introduire en Dieu une dualité, nous l'admettons sans hésitation — mais non à titre de reproche — comme nous admettons toutes les différenciations dans la Divinité, qu'il s'agisse des degrés hypostatiques ou de qualités ou d'énergies; l'existence même du polythéisme nous donne raison, abstraction faite de l'aspect éventuel de déviation et de paganisation⁽⁵⁾. Il importe en tout cas de distinguer entre la Volonté divine par rapport à l'existence, et la Volonté divine par rapport à l'homme, qui est intelligence et volonté; sous le premier rapport, tout ce qui existe ou arrive est voulu de Dieu; sous le second rapport, seule la vérité et le bien sont divinement voulus.

Autrement dit, il ne faut jamais perdre de vue, même indirectement, que l'Omnipotence ne saurait englober ce qui est contraire à la Nature divine et qui est l'absurde: elle exclut par conséquent que Dieu puisse être autre qu'Il n'est, ou que, tout en pouvant ne pas créer tel monde ou telle chose, Il puisse ne pas créer du tout; ou encore, que, tout en pouvant abolir tel mal, Il puisse abolir le mal en soi, lequel est précisément fonction de la création comme telle, donc du rayonnement exigé par la nature du Souverain Bien.

*

*

*

Ce que nous venons d'exposer évoque la distinction essentielle de Dieu en tant qu'Essence ou Sur-Etre, d'avec Dieu en tant que

5) Le polythéisme originel envisage la Divinité à la fois en tant qu'*Atmâ* et en fonction de *Mâyâ*; il n'est païen qu'à partir du moment où il oublie *Atmâ* et prête l'absoluité à la diversité, donc à la relativité.

Créateur ou Etre ⁽⁶⁾ : le Sur-Etre est l'absolue Nécessité en soi, tandis que l'Etre est l'absolue Nécessité par rapport au monde, mais non par rapport au Sur-Etre. Le Sur-Etre, ou le Soi, possède le possible à titre de dimension interne et en vertu de son infinitude; le possible, à ce degré, est précisément l'Etre, ou la Relativité, *Mâyâ*. Nous dirons par conséquent que l'Etre, c'est la Possibilité tout court; possibilité nécessaire en soi, mais contingente dans ses contenus de plus en plus relatifs; et par définition non-absolue, dans le sens paradoxal d'une "moindre absoluité" (*apara-Brahma*) ⁽⁷⁾.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la distinction de la Possibilité d'avec les possibilités est fondamentale : l'Etre est la Possibilité, mais les Qualités de l'Etre — lesquelles dans le Sur-Etre sont indifférenciées et coïncident toutes avec l'Essence — sont déjà de l'ordre des possibilités; par rapport à l'Essence ou en tant qu'éléments d'une réfraction ou d'une différenciation, ces Qualités peuvent "ne pas être", bien qu'en soi et sous le rapport de leurs contenus elles participent à l'absolue nécessité de l'Essence. Il résulte de ceci que dans l'ordre même des possibilités, il faut distinguer entre des possibles qui reflètent la nécessité du Principe, et d'autres qui manifestent la contingence comme telle; les premiers possibles engendrent les choses, qui doivent être; les seconds engendrent les modes, qui peuvent ne pas être.

*

*

*

Il est deux notions dont nous devons rendre compte encore, et c'est celle de possibilité négative ou privative et celle d'impossibilité.

6) Le terme "Etre" n'a pas forcément ce sens restrictif, car il peut englober les aspects dont il s'agit et changer de sens ou de portée suivant l'épithète ou suivant le contexte. Du reste, les termes *esse* et *posse*, dans leur juxtaposition et leur corrélation, rendent clairement compte du rapport entre le "Sur-Etre" — ou le "Non-Etre" — et l' "Etre."

7) Littéralement : le "non-suprême".

La manifestation du possible implique un contraste négatif dans la mesure où elle est d'ordre contingent : alors que l'Etre, la Possibilité comme telle, n'a pas d'opposé, — le néant n'étant rien et ne pouvant par conséquent être l'objet d'une expérience quelconque, — les manifestations les plus contingentes de l'Etre, les choses terrestres par exemple, appellent un contraste, à savoir leur absence, qui peut être l'objet d'une expérience. On peut entendre un son, une parole, un bruit, mais on peut également faire l'expérience du silence, si bien que celui-ci est lui aussi une possibilité; mais c'est une possibilité privative, donc symbolisant à sa façon un néant en réalité impossible, ou possible, précisément, sous le seul mode symbolique dont il s'agit ici. Toutefois, la possibilité privative manifeste, non seulement telle privation ou telle absence, mais aussi l'archétype suprasensoriel ou informel du phénomène absent, donc le principe qui englobe toutes ses manifestations possibles mais, ne s'identifiant à aucune d'elles, garde un silence de profondeur, de totalité et d'infinitude; de ce fait, la possibilité privative est du même coup une possibilité de référence transcendante.

Au sujet de la possibilité privative qu'est le vide, nous aimerions faire remarquer ce qui suit : il est vrai, et même évident, que le vide ne saurait rejoindre le néant, pas plus que ne le peut une autre possibilité privative quelconque; c'est l'omniprésence de l'éther, donc un mode subtil de plénitude, qui le montre à sa manière. Cependant, cette plénitude n'en représente pas moins empiriquement le vide parfait, donc une expérience — évidemment relative — de néant; la présence de l'éther n'autorise donc pas à nier le phénomène du vide spatial; ce qui par contre ne saurait se produire, c'est le Vide absolu, lequel serait, ou bien le néant pur et simple, — qui n'est possible qu'en tant que concept et en tant que tendance, — ou bien l'Absolu comme tel, donc la Réalité non-manifestable. Cette épithète ne doit toutefois pas nous faire perdre de vue que même le suprême Sur — Etre se manifeste indirectement, car nul ne peut nier que le vide empirique est une sorte de trace du Vide principiel et métacosmique, bien que celue-ci soit rigoureusement non-manifestable en soi; si nous pouvons rapporter, provisoirement et avec toutes les précautions que s'imposent, un mot à une réalité, c'est que celle-ci n'est pas

totalement inconnaissable pour nous; à rigoureusement parler, tout ce qui est réel est connaissable en principe ⁽⁸⁾.

Il faut se garder — soit dit en passant — d'entraîner dans une même négation une impossibilité métaphysique et une incontestable expérience physique: que l'espace n'est pas en un sens absolu le vide, donc le discontinu et l'arrêt même de l'étendue spatiale, n'empêche pas qu'il soit symboliquement et empiriquement le vide; c'est ce que nous venons de faire remarquer. Une réserve analogue peut être faite en ce qui concerne la causalité, car ici encore, il faut se garder d'attribuer un caractère absolu à des façons de parler ayant trait au relatif : que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets signifie, non que les modalités — qui n'entrent pas dans la causalité — soient toujours pareilles, ce qui précisément est impossible, mais que le rapport essentiel — le seul que la causalité a en vue — est le même dans tous les cas semblables. D'une manière analogue, dire que l'histoire se répète signifie, non que les mêmes faits se reproduisent toujours de la même façon, mais que, dans l'histoire aussi, les mêmes causes engendrent les mêmes effets, le mot "même" ne visant ici que ce qui intéresse l'enchaînement causal, non ce qui est sans rapport avec lui. S'il y a des jours et des nuits, c'est parce que la terre tourne, et non parce qu'elle tourne aujourd'hui de telle façon et qu'elle tournera demain de telle autre façon, eu égard à ses changements de position; la cause est de toute évidence dans la rotation et non dans le "comment" de celle-ci; les imperceptibles déviations n'affectent en rien le fait invariable du mouvement rotatif.

Mais revenons au suprême Sur-Etre ⁽⁹⁾ : pour le distinguer de

8) Dire que Dieu est "inconnaissable" n'est qu'une tournure destinée à relever la limitation de principe de la raison d'une part, et la limitation de fait de l'intellect accidentellement obscurci d'autre part. Posséder la Connaissance totale, c'est être possédé par elle : c'est être "connaissant par Dieu" (*ârif bi-Llâh*) en ce sens que Dieu se révèle dans la mesure où Il est, en nous, le Sujet autant que l'Objet de la Connaissance.

9) Ou "Non-Etre"; le *Ou-Yu* de Lao-Tseu.

l'Etre (10), nous pourrions dire que le premier est "absolument infini" alors que le second l'est relativement, ce qui, tout en étant tautologique et même contradictoire, est pourtant une tournure utile dans un langage nécessairement elliptique; l'écart entre la logique et les vérités transcendantes fait que celles-ci puissent parfois violer celle-la, tandis que l'inverse est évidemment exclu. Si nous faisons abstraction du Sur-Etre, nous sommes en droit d'attribuer à l'Etre l'infinitude; mais si c'est le Sur-Etre que nous prenons en considération, nous dirons que c'est lui l'Infini et que l'Etre réalise cette infinitude en mode relatif, en ouvrant ainsi la porte à l'effusion des possibilités indéfiniment diverses, donc inépuisables.

*

*

*

Le néant est d'une part une notion intellectuelle et d'autre part une tendance cosmique; cette notion s'identifie à celle d'impossibilité, c'est-à-dire que le néant est l'impossibilité totale, tandis qu'il est des impossibilités relatives, à savoir celles qui sont le fait de situations en principe modifiables.

L'impossibilité se présente à notre esprit sous deux aspects: l'impossibilité en soi ou le néant, et l'impossibilité apparaissant en fonction d'une pensée absurde. Par exemple, il est absurde d'admettre qu'une chose présente simultanément et sous le même rapport des caractères qui s'excluent; mais comme l'impossibilité, dans la mesure même où elle s'insère dans les catégories existentielles, ne saurait être absolue, il y a toujours des possibilités qui tendent à résoudre la contradiction. C'est ainsi qu'on peut dire que la fonction du gris est d'infirmer, "dans la mesure du possible", l'impossibilité que le blanc soit noir; et il est une infinité de possibilités intermédiaires, et allant jusqu'à frôler l'absurde, qui ne s'expliquent pas autrement, sur

10) La notion d'*Esse*, chez saint Thomas, inclut ce Sur-Etre, de la même manière que le Nom *Allâh* se réfère aux deux "Dimensions divines", les "Attributs" et l'"Essence".

le plan des événements aussi bien que sur celui des formes. L'impossible ou le néant n'existe pas, mais l'infinitude de la Possibilité leur prête une existence au moins apparente et illusoire, et c'est ce principe qui, dans *Mâyâ*, éloigne du Principe et étend le monde en un voile de limitations innombrables et en direction d'un néant évidemment jamais atteint. Mais le Réel est un, et il en résulte que toute limitation est en même temps, sous un rapport quelconque, un miroir du seul Possible et de la seule Essence.

*

*

*

Nous avons fait remarquer plus haut qu'il y a, de la part de Dieu, différents plans de volonté qui apparemment se contredisent. Les Asharites s'arrêtent à cette apparence: pour eux, la Volonté divine est le désir d'un individu qui se contredit parce qu'il "fait ce qu'il veut"; c'est-à-dire que Dieu a le droit de se contredire parce que nul n'a le pouvoir de l'en empêcher! C'est à cette incompréhension que fait allusion Ibn Arabî quand il dit dans ses *Fuṣṭuḥ el-Hikam* (chapitre sur Seth) : "Certains théoriciens intellectuellement faibles, partant de l'axiome que Dieu fait ce qu'Il veut, ont déclaré licite d'admettre que Dieu agisse contrairement aux principes et contrairement à ce qu'est la Réalité en elle-même, et de ce fait, ils sont allés jusqu'à nier la possibilité (*imkān*) et à n'accepter que la nécessité (*wujûb*), soit absolue ("par essence") soit relative ("par autrui")... Et en vertu de quoi la Possibilité (= *Mâyâ*) est-elle différente de la Nécessité (= *Atmâ*), alors que celle-ci exige cette différence ⁽¹¹⁾? Nul ne connaît cette différence hormis les connaisseurs par *Allâh*."

Et de même : se référant à l'expression koranique "s'Il avait

11) C'est là sans doute une façon de dire que le Nécessaire absolu comporte l'Infinité qui, elle, comporte à son tour la Possibilité, laquelle engendre par définition les choses possibles. L'absolue Nécessité exige la Relativité, donc la différenciation.

voulu, Il vous aurait tous guidés”, Ibn Arabî fait remarquer que le divin non-vouloir est fonction, non d’une décision arbitraire de la part de Dieu, mais de la nature de telles possibilités humaines, laquelle précède en quelque sort l’existentiation que Dieu leur prête; et Ibn Arabî en conclut que l’homme seul se juge, car le jugement final n’est autre qu’un aspect de la possibilité représentée par tel homme. Une possibilité, par définition, se veut ce qu’elle est, sa nature est sa volonté d’être; Dieu ne crée qu’en “donnant l’existence” à ce qui se veut ceci ou cela. Les possibilités sont des révélations différenciées de l’Être, elles procèdent de celui-ci et non d’une Volonté arbitraire qui les concevrait *ex nihilo*; et c’est la réfraction diversifiante et contrastante qui produit les modalités inversées et privatives des possibilités à l’origine nécessairement positives, ou positives dans leurs racines. Cette différenciation opposante et inversante est due au pôle obscur de la Relativité, de *Mâyâ*; c’est la le fondement métaphysique de la “chute des anges”. *Mâyâ* produit le monde par “rayonnement d’amour” et en fonction de l’Infinitude divine, mais aussi — selon son autre dimension — par passion centrifuge et à la fois dispersante et comprimante; il y a ainsi à la racine du monde le Logos lumineux d’une part et le démiurge ténébreux d’autre part; et la Cause ultime de ce second pôle, redisons-le une fois de plus, est que l’Infini ne peut exclure ce qui paraît lui être opposé, mais qui en réalité contribue à son rayonnement.

*

*

*

Afin de préciser encore le double sens de la notion du possible, nous dirons qu’il y a lieu de distinguer entre une possibilité abstraite et une possibilité concrète. Une possibilité abstraite est ce qui, à notre point de vue humain, peut être ou ne pas être; une possibilité concrète est ce qui, pour Dieu et par conséquent en fait, doit être. Selon Ibn Arabî — toujours dans les *Fuṣṣûḥ* — “une possibilité est ce qui peut s’actualiser ou ne pas s’actualiser; mais en réalité, la solution effective de cette alternative se trouve déjà impliquée dans ce qu’est cette possibilité dans son état d’immutabilité principielle”. On dira qu’en

principe, tel homme peut faire tel voyage, mais qu'en fait il n'a pas de motif de l'entreprendre ou il n'a pas les moyens de le faire; ce voyage est par conséquent une impossibilité *de facto*; plus profondément, c'est aussi une impossibilité tout court, étant donné la nature et le destin de cet homme. La possibilité de principe n'est donc ici qu'une conjecture rationnelle ou un calcul de probabilités, elle revient à dire : si cet homme n'était pas lui-même, s'il était un autre, son destin lui permettrait de faire tel voyage; et ainsi de suite.

Quant à la distinction entre une possibilité théorique et une possibilité pratique, elle est tout à fait contingente: est pratique une possibilité — qu'elle soit effective ou non — qui entre dans les conditions normales d'une chose; est théorique une possibilité qui exige des conditions anormales, donc difficilement réalisables ou même irréalisables selon l'expérience courante.

Mais où reste la nature caractéristique de la possibilité si tout est déterminé, les choses ne pouvant être autres qu'elles ne sont? L'Etre — la Possibilité — est fait de Liberté et de Nécessité; il est libre parce qu'il est infini, et nécessaire parce qu'il est absolu, polarité qui traduit à sa manière la nature indifférenciée du Sur-Etre. Or dans les choses, les deux pôles sont toujours présents, mais l'un ou l'autre prédomine; dans les choses possibles, c'est l'aspect liberté qui voile l'aspect nécessité, tandis que dans les choses effectives, c'est l'aspect nécessité qui prédomine, du moins sous le rapport de leur effectivité, non forcément dans leur contenu qui peut être une manifestation de liberté; le vol d'un oiseau est libre, mais il est prédestiné, donc nécessaire, puisqu'il est effectif et non principiel seulement. Il peut être difficile à la raison humaine de concilier ces deux pôles, et la tentation est grande de les nier; la difficulté n'est pourtant pas plus grande que dans le cas de l'illimitation de l'espace ou du temps, que nous sommes bien obligés d'admettre même s'il nous est impossible de l'imaginer.

“Chez Dieu, tout est possible” : cette parole évangélique se réfère à l'irruption, dans le domaine de l'existence terrestre, de la Possibilité pure, en vue d'un miracle soit physique soit spirituel. Seule l'irruption de l'Etre dans telle parcelle de l'existence, à savoir

dans le microcosme humain, peut expliquer le passage de l'homme — *a priori* déchu — au delà des servitudes de la "roue cosmique" et dans l'état de Permanence divine.

Frithjof Schuon



TWO DIMENSIONS OF EGO CONSCIOUSNESS IN ZEN (1)

In dealing with the topic of the two dimensions of ego-consciousness in Zen Buddhism, it might be thought more in line with Jungian psychology to use the word "Self" instead of the word "Ego" to designate what I am going to explain as ego-consciousness in the second or deeper dimension. But there is a special reason why I prefer in this case to use one and the same word, "ego", in reference to the two dimensions of consciousness which I shall deal with in this paper. For it is precisely one of the most important points which Zen Buddhism makes that the empirical I which is the very center of human existence in our ordinary, daily life and the other I which is supposed to be actualized through the experience of enlightenment are ultimately identical with one another. The two "egos" are radically different from each other and look almost mutually exclusive in the eyes of those who are in the pre-enlightenment stage of Zen discipline. From the viewpoint of the post-enlightenment stage, however, they are just one and the same. In the eyes of the truly enlightened Zen master, there is nothing special, nothing extraordinary about what is often called by such grandiose names as Cosmic Ego,

1) This is the first of the three public lectures delivered in New York at Hunter College Playhouse, Oct. 30 – Nov. 6, 1975, as part of the general program for the one hundredth anniversary of Jung's birth under the auspices of The C. G. Jung Foundation.

Cosmic Unconscious, Transcendental Consciousness and the like. It is no other than the existential ground of the ordinary, commonplace man who eats when he is hungry, drinks when he is thirsty, and falls asleep when he is sleepy, that is, in short, the ordinary self which we are accustomed to regard as the subject of the day-to-day existence of the plain man.

But let us start from the beginning. The starting-point is provided by our ego-consciousness as we find it in the pre-enlightenment stage. Historically as well as structurally, Zen has always been seriously concerned with our consciousness of ourselves. Indeed, it is not going too far to say that the problem of how to deal with ego-consciousness is *the* sole and exclusive problem for Zen Buddhism. Says Dōgen, ⁽²⁾ one of the greatest Zen masters of Japan in the thirteenth century A.D. : "To study Buddhism means nothing other than inquiring into the true nature of the ego". That is to say, an intense, unremitting self-inquiry exhausts the whole of Buddhism. It constitutes the first step into the Way of the Buddha and it constitutes the ultimate end of the same Way. There is no other problem in Zen.

Another Japanese Zen master of the 15th century, Ikkyū, ⁽³⁾ admonishes his disciples in a similar way saying: "Who or what am I? Search for your 'I' from the top of your head down to your bottom". And he adds: "No matter how hard you may search after it, you will never be able to grasp it. *That* precisely is your I". In this last sentence there is a clear suggestion made as to how the problem of ego-consciousness is to be posed and settled in Zen Buddhism.

Our ordinary view of the world may be symbolically represented as a circle with the ego as its autonomous center. With individual differences that are clearly to be recognized, each circle delimits a certain spatial

2) Master Dōgen (1200-1253), founder of the Japanese Sōtō School of Zen. He is known for the unusual philosophical depth of his thought, which he developed in his major work *Shobogenzo*.

3) Master Ikkyū (1394-1481). The quotation is from his work *Mizukagami*.

and temporal expanse within the boundaries of which alone everything knowable is knowable. Its circumference sets up a horizon beyond which things disappear in an unfathomable darkness. The center of the circle is occupied by what Karl Jaspers called *Ich als Dasein*, i.e., the empirical ego, the I as we ordinarily understand it.

The circle thus constituted is of a centrifugal nature in the sense that everything, every action, whether mental or bodily, is considered to originate from its center and move toward its periphery. It is also centripetal in the sense that whatever happens within the circle is referred back and reduced to the center as its ultimate ground.

The center of the circle comes in this way to be vaguely represented as a permanent and enduring entity carrying and synthesizing all the disparate and divergent elements to be attributed to the various aspects and functions of the mind-body complex. Thus is born an image of the personal identity underlying all mental operations and bodily movements, remaining always the same through all the intra-organic and extra-organic processes that are observable in the mind-body complex. Linguistic usage expresses this inner vision of personal identity by the first person pronoun "I".

In fact, in our actual life we constantly use the first person pronoun as the grammatical subject for an infinite number of predicates. Long before the rise of Zen, Buddhism in India had subjected this usage of the first person pronoun to a thoroughgoing scrutiny in connection with the problem of the unreality of the ego, which, as is well known, was from the beginning the fundamental tenet of Buddhist philosophy and which, insofar as it was an idea distinguishing Buddhism from all other schools of Indian philosophy, was for the Buddhists of decisive importance.

We often say for instance "I am fat" or "I am lean" in reference to our bodily constitution. We say "I am healthy" or "I am ill" in accordance with whether our bodily organs are functioning normally or not. "I walk", "I run", etc., in reference to our bodily movements. "I am hungry", "I am thirsty", etc., in reference to the intra-organic physiological processes. "I see", "I hear", "I smell", etc., in reference to the

activity of our sense organs. "I think", "I imagine", etc., in reference to various mental events.

Under all those and other propositions with the first person pronoun as the grammatical subject there is clearly observable the most primitive, primal certainty of "I am". This primal certainty we have of our "I am", that is, the consciousness of ego, derives its supreme importance from the fact that it constitutes the very center of the existential circle of each one of us. As the center sets itself into motion, a whole world of things and events spreads itself out around it in all directions, and as it quiets down the same variegated world is reduced to the original single point. The spreading-out of the empirical world in all its possible forms around the center is linguistically reflected in the sentences whose grammatical subject is the first person pronoun.

The most serious question here for Zen Buddhism is: Does the grammatical subject of all these sentences represent the real personal subject in its absolute suchness? Otherwise expressed: Does the first person pronoun appearing in each of the sentences of this sort indicate pure subjectivity, the true Subject as understood by Zen Buddhism? The answer will definitely be in the negative.

The nature of the problem before us may be clarified in the following way. Suppose someone asks me "Who are you?" or "What are you?" To this question I can give an almost infinite number of answers. I can say, for example, "I am a Japanese", "I am a student", etc. Or I can say "I am so-and-so", giving my name. None of these answers, however, presents the *whole* of myself in its absolute "such-ness". And no matter how many times I may repeat the formula "I am X", changing each time the semantic referent of the X, I shall never be able to present directly and immediately the "whole man" that I am. All that is presented by this formula is nothing but a partial and relative aspect of my existence, an objectified qualification of the "whole man". Instead of presenting the pure subjectivity that I am as the "whole man", the formula presents myself only as a relative object. But what Zen is exclusively concerned with is precisely the "whole man". And herewith begins the real Zen problem concerning the ego consciousness. Zen may

be said to take its start by putting a huge question mark to the word "I" as it appears as the subject-term of all sentences of the type: "I am X" or "I do X". One enters into the world of Zen only when one realizes that his own I has itself turned into an existential question mark.

In the authentic tradition of Zen Buddhism in China it was customary for a master to ask a new-comer to his monastery questions in order to probe the spiritual depth of the man. The standard question, the most commonly used for this purpose, was: "Who are you?" This simple, innocent-looking question was in reality one which the Zen disciples were most afraid of. We shall have later occasion to see how vitally important this question is in Zen Buddhism. But it will already be clear enough that the question is of such grave importance because it demands of us that we reveal immediately and on the spot the reality of the I underlying the common usage of the first person pronoun, that is, the "whole man" in its absolute subjectivity. Without going into theoretical details, I shall give here a classical example. ⁽⁴⁾ Nan Yüeh Huai Jang (J. Nangaku Ejō, 677-744) who was later to become the successor to the sixth Patriarch of Zen Buddhism in China, the famous Hui Nēng (J.: Enō, 637-713), came to visit the latter. Quite abruptly Hui Nēng asked him: "What is this thing that has come to me in this way?". This put the young Nan Yüeh completely at a loss for a reply. He left the master. And it took him eight years to solve the problem. In other words, the question "What are you?" functioned for the young Nan Yüeh as a *koan*. And, let me add, it can be or is in fact a *koan* for anyone who wants to have an insight into the spirit of Zen. The answer, by the way, which Nan Yüeh presented to the master after eight years' struggle was a very simple one: "Whatever I say in the form of "I am X" will miss the point. That exactly is the real I".

Making reference to this famous anecdote, Master Muso, an outstanding Zen master of fourteenth century Japan, ⁽⁵⁾ makes the

4) *Wu Tēng Hui Yüan*, III.

5) The "National Teacher", Musō (1275-1351), particularly famous for initiating the tradition of landscape gardening in Japanese culture. The following passage is found in his work *Muchū Mondō Shū*, II.

following remark. "To me, too", he says, "many men of inferior capacity come and ask various questions about the spirit of Buddhism. To these people I usually put the question: 'Who is the one who is actually asking me such a question about the spirit of Buddhism?' To this there are some who answer: 'I am so-and-so', or 'I am such-and-such'. There are some who answer: 'Why is it necessary at all to ask such a question? It is too obvious'. There are some who answer not by words but by gestures meant to symbolize the famous dictum: 'My own Mind, that is the Buddha'. There are still others who answer (by repeating or imitating like a parrot the sayings of ancient masters, like) 'Looking above, there is nothing to be sought after. Looking below, there is nothing to be thrown away'. All these people will never be able to attain enlightenment".

This naturally reminds us of what is known in the history of Zen as the "concluding words of Master Pai Chang". Pai Chang Huai Hai (j.: Hyakujō Ekai, 720-814) was one of the greatest Zen masters of the T'ang dynasty. It is recorded that whenever he gave a public sermon to the monks of his temple, he brought it to an end by directly addressing the audience: "You people!" And as all turned towards the master in a state of unusual spiritual tension, at that very moment he flung down upon them like a thunderbolt the shout: "WHAT IS THAT?" Those among the audience who were mature enough to get enlightened were supposed to attain enlightenment on the spot.

"What is that?" "Who are you?" "What are you?" "Where do you come from?" These and other similar questions addressed by an enlightened master to a newcomer all directly point to the real I of the latter which ordinarily lies hidden behind the veil of his empirical I. These questions are extremely difficult to answer in a Zen context. Let us recall that Nan Yüeh had to grapple with this *koan* for eight years before he found his own solution for it — not, of course, a verbal solution, but an existential one. The difficulty consists in that a question of this sort in the Zen context of a dialogue between master and disciple demands of the latter an immediate realization of the I as pure and unconditioned subjectivity. This is difficult almost to the extent of being utterly impos-

sible because at the very moment that the disciple turns his attention to his own self which under ordinary conditions he is wont to express quite naively and unreflectingly by the first person pronoun, the self becomes objectified, or we should say, petrified, and the sought-for pure subjectivity is lost. The pure Ego can be realized only through a total transformation of the empirical ego into something entirely different, functioning in an entirely different dimension of human existence.

In order to elucidate the nature of the problem, let me go back once again to the image of the circle with which I proposed to represent symbolically the world as experienced by man at the pre-enlightenment stage. The world in the view of the plain man, I said, may conveniently be represented as a vaguely illumined circle with the empirical ego at its center as the source of illumination. Around the empirical ego there spreads out a more or less narrowly limited circle of existence within which things are perceived and events take place. Such is the world-view of the plain man.

The circle of existence seen in this way would seem to have a peculiar structure. The center of the circle, the empirical ego, establishes itself as the "subject" and, as such, cognitively opposes itself to the "object" which is constituted by the world extending from and around it. Each of the things existing in the world and the world itself, indeed everything other than the "subject", is regarded as an "object". Zen does not necessarily criticize this structure as something entirely false or baseless. Zen takes a definitely negative attitude toward such a view as a falsification of the reality only when the "subject" becomes conscious of itself as the "subject", that is to say, when the "subjective" position of the center of the circle comes to produce the consciousness of the ego as an enduring individual entity. For in such a context, the "subject" turns into an "object". The "subject" may even then conceptually still remain "subjective", but insofar as it is conscious of itself as a self-subsistent entity, it belongs to the sphere of the "objective". It is but another "object" among myriads of other "objects". Viewed in such a light, the entire circle of the world of Being together with its center, the ego,

proves to be an "objective" order of things. That is to say, what is seemingly the center of the circle is not the real center; the "subject" is not the real Subject.

In fact, it is characteristic of the psychological mechanism of man that no matter how far he may go in search of his real self in its pure and absolute subjectivity, it goes on escaping his grip. For the very act of turning attention to the "subject" immediately turns it into an "object".

What Zen primarily aims at may be said to be the reinstatement of the "subject" in its proper, original position, at the very center of the circle, not as an "object" but in its absolute subjectivity, as the real Subject or pure Ego. But the essential nature of the "subject" being such as has just been indicated, the task of reinstating it in this sense cannot possibly be accomplished unless the illuminated circle of existence surrounding the "subject" be also completely transformed. We may perhaps describe the situation by saying that the primary aim of Zen consists in trying to broaden the "circle" to infinity to the extent that we might actualize an infinitely large circle with its circumference nowhere to be found, so that its center be found everywhere, always mobile and ubiquitous, fixed at no definite point. Only as the center of such a circle could the "subject" be the pure Ego.

In ancient Indian Buddhism, the pure Ego thus actualized used to be designated by the word *prajñā* or Transcendental Wisdom. Zen, using the traditional, common terminology of Buddhism that has developed in China, often calls it the "Buddha Nature", or simply "Mind". But Zen possesses also its specific vocabulary which is more colorful and more characteristically Chinese, for designating the same thing, like "No-Mind", the "Master", the "True-Man-without-any-ranks", "your-original-Face-which-you-possessed-prior-to-the-birth-of-your-own-father-and-mother", or more simply, "This Thing", "That" or still more simply "It". All these and other names are designed to point to the transfigured ego functioning as the center of the transfigured "circle".

For a better understanding of the transfiguration of the ego here spoken of, we would do well to consider the Zen idea of the structure of consciousness. Buddhism, in conformity with the general trend of Indian philosophy and spirituality, was concerned from the earliest periods of its historical development in India, and later on in China, with a meticulous analysis of the psychological processes ranging from sensation, perception and imagination to logical thinking, translogical thinking and transcendental intuition. As a result, many different psychological and epistemological theories have been proposed. And this has been done in terms of the structure of consciousness. Characteristic of these theories of consciousness is that consciousness is represented as something of a multilayer structure. Consciousness, in this view, consists of a number of layers or different dimensions organically related to each other but each functioning in its own way.

The most typical of all theories of consciousness that have developed in Mahayana Buddhism is that of the Yogācāra School (otherwise called the Vijñapti-mātratā School, i.e., Consciousness-Only School). The philosophers of this school recognize in human consciousness three distinctively different levels. The first or "surface" level is the ordinary psychological dimension in which the sense-organs play the preponderant role producing sensory and perceptual images of the external things. Under this uppermost layer comes the *mano-vijñāna* or Manas-Consciousness. This is the dimension of the ego-consciousness.

According to the Yogācāra School, the consciousness of ego which we ordinarily have is but an infinitesimal part of the Manas-Consciousness. It is only the tip of a huge iceberg that shows above the surface. The greater part of the iceberg is submerged beneath the water. The submerged part of the iceberg consists of the so-called "egotistic attachments" which have been accumulated there since time immemorial and which are intensely alive and active in the invisible depths of the psyche, sustaining, as it were, from below what we are ordinarily conscious of as our "I".

The Manas-Consciousness itself is sustained from below by the *ālaya-vijñāna*, the Storehouse-Consciousness which constitutes the deepest

layer of human consciousness. Unlike the Manas-Consciousness of which at least the smallest part is illumined in the form of the empirical ego-consciousness, the Storehouse-Consciousness lies entirely in darkness. It is a "storehouse" or repository of all the karmic effects of our past actions, mental and bodily. They are "stored" there under the form of primordial Images which constantly come up to the above-mentioned surface level of consciousness arousing there the sensory and perceptual images of the phenomenal things and producing at the second level of consciousness i.e., the level of *mano-vijñāna*, the consciousness of the ego. What is remarkable about the nature of the Storehouse-Consciousness is that, in the view of the Yogācāra School, it is not confined to the individual person. It exceeds the boundaries of an individual mind extending even beyond the personal unconscious that belongs to the individual, for it is the "storehouse" of all the karmic vestiges that have been left by the experiences of mankind since the beginning of time. As such the concept of the Storehouse-Consciousness may be said to be the closest equivalent in Buddhism to the Collective Unconscious.

However, the philosophers of the Yogācāra School speak of "transcending" the Storehouse-Consciousness by the force of a spiritual illumination that issues forth from the World of Purest Reality as they call it, which they say could be opened up by man's going through the arduous process of the spiritual discipline of meditation.

As a branch of Mahayana Buddhism closely connected with the Yogācāra School, Zen bases itself philosophically on a similar conception of the structure of consciousness. However, being by nature averse to all theorizing, let alone philosophizing, Zen has elaborated no special doctrine concerning this problem, at least in an explicit form. But under the innumerable anecdotes, *koans*, poems, and popular sermons which constitute the main body of Zen literature, a group of major ideas about the structure of consciousness is clearly discernible. And it is not so hard for us to bring them out in a theoretic form and develop them into a Zen doctrine of consciousness.

It immediately becomes clear that Zen also holds a multilayer theory of consciousness. Here, however, as in all other cases, Zen greatly simplifies the matter. It regards consciousness as consisting of two entirely different, though intimately related, layers which we may distinguish as (1) the intentional and (2) the non-intentional dimension of consciousness, the word "intentional" being used in the original sense as exemplified by the use of the Latin word *intentio* in Mediaeval philosophy.

In the intentional dimension, the I as the "subject" is empirically given as a correlate of the "object". There is an essential correlation between the "subject" and "object". All noetic experience in this dimension is necessarily of dualistic structure. I regard myself as "I" only insofar as I am aware of external things and events as "objects" of cognition. There would be no ego-consciousness if there were absolutely no "object" to be cognized. More generally, it is characteristic of this dimension that our consciousness is always and necessarily a "consciousness-of". It is an awareness *intending* something, i.e., directed toward something; it is an awareness with an objective reference.

It is, in other words, of the very nature of consciousness in this dimension that it cannot but objectify whatever appears before it. And paradoxically or ironically enough, this holds true even of the "subject". The very moment I become aware of myself, my I turns into an objectified I, an "object" among all other "objects". This is the main reason, as I said earlier, why it is so difficult to realise the "subject" in its pure subjectivity. One can never hope to actualize the pure Ego as long as one remains in the intentional dimension of consciousness.

Zen, however, recognizes — and knows through experience — another dimension of consciousness which is what I have called above the "non-intentional" dimension, and in which consciousness functions without being divided into the subjective and objective. It is a noetic dimension which is to be cultivated through the yogic, introspective techniques of *zazen*, a special dimension in which consciousness is activated not as "consciousness-of" but as Consciousness pure and simple. This would exactly correspond to what Vasubandhu, a representative philosopher of

the Yogācāra School, once said (6): "As the mind perceives no object, it remains as pure Awareness".

The non-intentional awareness is found to be at work, albeit usually in vague and indistinct form, even in our day-to-day experience. Already the Sautrāntika School of Hinayana Buddhism (7) noticed the existence of the non-intentional aspect in the mind of the plain man. The proposition, for example, "I feel happy" in contradistinction to a proposition like "I see a mountain", expresses a kind of non-intentional awareness. For being-happy is an awareness of a pleasurable mode of being, an elation which is vaguely diffused in the whole of my mind-body complex, with no definite, particular "object" of which I can say I am conscious, unless I become by *intentio secunda* conscious of my being-happy. The proposition "I see a mountain", on the contrary, is clearly a description of a perceptual event taking place between the "subject" and the "object".

What Zen is interested in, however, is not a non-intentional awareness such as is expressed by propositions of the type: "I feel happy". Rather Zen is interested in opening up a special dimension of consciousness which is, we might say, systematically non-intentional. It is a dimension in which even a proposition like "I see the mountain" for example will be found to signify a peculiar state of awareness of such a nature that exactly the same propositional content may be expressed interchangeably by four linguistically different sentences: (1) "I see the mountain", (2) "The mountain sees me", (3) "The mountain sees the mountain", (4) "I see myself". The non-intentional dimension of consciousness in which Zen is interested is such that these four sentences are exactly synonymous with each other. Until these four sentences are realized to be exactly synonymous with each other, you are still in the intentional dimension of consciousness. Furthermore, in the non-intentional dimension of consciousness these four synonymous sentences can very well be reduced to a one word sentence: "Mountain!", and this word again can freely be reduced to one single word "I".

6) In his *Trimṣhika-Vijñaptimātratā-Siddhi*.

7) See an excellent exposition of the matter by H. Guenther: *Buddhist Philosophy*, Harmondsworth-Baltimore, 1972, pp. 68–70.

Here we observe how the original sentence: "I see the mountain" from which we started has ultimately been condensed into one single point of "I". The "I" thus actualized conceals within itself all the sentential variants that have been passed through, so that it can at any moment reveal itself as the "Mountain!" or expand into any of the four full sentences. In whichever form it may appear, it is a pure non-intentional awareness, a pure consciousness instead of "consciousness-of". Nothing is here objectified. What Zen Buddhism considers to be the true Self or absolute Ego is precisely the I actualized in such a dimension of consciousness as an immediate self-expression of this very dimension.

Zen has a special technical term for the non-intentional dimension of consciousness: *fei-ssŭ-liang* (J.: *hi-shi-ryō*) literally meaning "non-thinking". This phrase may perhaps better be translated as the "a-thinking mode of thinking". For, despite its purely negative form, this expression does not mean a passive void of consciousness or absence of consciousness. Quite the contrary; in the state of "non-thinking" the consciousness is activated and heightened to the extreme limit of its power of concentration without, however, "intending" anything.

This particular expression, *fei-ssŭ-liang*, was first introduced into Zen at a very early period of its history, by the third, Patriarch, Sêng Ts'an (J.: Sōsan, ?-606) in his famous philosophical poem *Hsin Hsin Ming* (J.: *Shinjin Mei*). Later, in the T'ang dynasty, the same word was used by one of the greatest Zen masters of the age, Yao Shan Wei Yen (J.: Yakusan Igen, 751-834) in a very significant way, as recorded in the following famous *mondo*.

Once Master Yao Shan was sitting in *zazen*, when a monk came up to him and asked: "Solidly seated as a rock, what are you thinking?"

Master: "Thinking of something which is not to be thought of."

The monk: "How it is possible to think of something which is not to be thought of?"

Master: "It is (possible by) the a-thinking thinking, *fei-ssū-liang!*"

Since then the word has become an important technical term in Zen Buddhism. The *mondo* just quoted clearly shows that the *zazen* praxis is a spiritual discipline whose primary aim is to explore the non-intentional dimension of consciousness, in which the "subject" is active as pure Awareness without "intending" anything, instead of acting as "subject" as opposed to "object".

But how, in practical terms, could we hope to bring about such a situation? More concretely put, how could we realize the I in its pure and absolute subjectivity as the pure Ego in the sense I have just indicated?

To repeat what I have said earlier, the pure Ego is usually unrealizable because in the intentional dimension of consciousness everything is an "object" of consciousness. Even the I, the "subject" of cognition, turns into an "object" as soon as I turn my attention to myself by reflection or introspection. Hence the very first step in the praxis of Zen discipline is – to use the celebrated words of the aforementioned Japanese Zen master, Dōgen – one's "forgetting one's own I". (8) "Forgetting one's own I" – this characteristic phrase carries in Zen a very important positive meaning. It must not be taken in the negative sense of simply losing consciousness, be it in a state of ecstasy, let alone blank stupefaction. Instead of being a state of "mindlessness" in any sense, it is "mindfulness", an extreme intensification of consciousness, except that the "mindfulness" is to be maintained not in the dimension of ordinary noetic experience in which the ego stands as the "subject" opposed to other things or other egos as its "objects", but in a totally different dimension in which the very opposition of "subject" and "object" becomes meaningless.

Let me quote here what Master Dōgen remarked on this problem. (9)

8) The phrase is found in the *Shōbōgenzō*, Chapter "*Genjō Kōan*", by Master Dōgen. On Dōgen see above, Note 1.

9) *Shōbōgenzō* (*op. cit.*), Chapter "*Genjō Kōan*".

To be disciplined in the Way of Buddha means getting disciplined in dealing properly with your own I. To get disciplined in dealing properly with your I means nothing other than forgetting your I. To forget your I means that you become illumined by the things. To be illumined by the things means that you obliterate the distinction between your (so-called) ego and the (so-called) egos of other things.

It will easily be seen that the discipline of "forgetting one's I" is immediately backed by another, more positive discipline of becoming "illumined by the things". Losing the consciousness of the I as the "subject" standing in opposition to other things as its "objects", one is to get entirely and totally absorbed into the things themselves in such a way that the things "illumine" or resuscitate the I that has once disappeared from the "subject"- "object" dimension in another form in another dimension, the non-intentional dimension of consciousness.

Says Dōgen on this point⁽¹⁰⁾:

Delusion consists in your establishing the "ego-subject" and acting upon the "object" through its activity. Enlightenment, on the contrary, consists in letting the things act upon you and letting them illumine you. ... When you see a thing, put the whole energy of your mind-body complex into the act of seeing. When you hear a sound, put the whole energy of your mind-body complex into the act of hearing (in such a way that your ego becomes completely submerged in the thing seen or heard.) Then, and only then, will you be able to grasp Reality in its original suchness.

This positive aspect of the Zen discipline is known in the traditional terminology of Far Eastern spirituality as "one's *becoming* the thing". The idea of man's becoming things has played in the Far East an exceedingly important role in various fields of culture such as religion, philosophy, and fine arts. It is indeed no exaggeration to say that the

10) *Ibid.*

spirit of Far Eastern culture can never be understood without a full understanding of this principle.

A few years ago, as I well remember, participating in a conference I had a chance to read a paper on the art of black-and-white ink painting in China and Japan. In the course of the lecture, I mentioned as the highest principle of this kind of art the idea that the painter should *become* the thing which he wants to paint. The painter who is going to paint a bamboo must, before taking up his brush, sit in contemplation until he feels himself completely identified with the bamboo. So I said.

After the lecture a man came to me — it was a famous authority on mysticism — and said that in his view it was utterly impossible for a man to *become* a bamboo. It is, he said, not only scientifically absurd, but it is, as a matter of practical experience, an impossibility.

The truth is that the pros and cons of the matter depend solely upon how one understands the meaning of this peculiar expression: "Man becomes a bamboo". It is obvious that my critic understood it in a purely ontological sense instead of taking it in the sense in which it is customarily understood by Far Easterners.

From the point of view of a Far Eastern painter, as he understands the expression in the traditional way, it *is* possible for him to become a bamboo. Or rather, he *must* become a bamboo. Otherwise, the bamboo he paints would be but a lifeless bamboo, a dead object having only a formal similarity to a real bamboo.

What is meant by this expression in the view of a Far Eastern painter may somehow become understandable to you if you imagine what actually takes place in the following way. The painter sits in quiet contemplation, intensely concentrating his mind upon the ideal image of the bamboo. He begins to feel in himself the rhythmic pulsebeat of the *life-energy* which keeps the bamboo alive and which makes the bamboo a bamboo, becoming gradually concordant with the pulsebeat of the life-

energy which is running through his mind-body complex. And finally there comes a moment of complete unification, at which there remains no distinction whatsoever between the life-energy of the painter and the life-energy of the bamboo. Then there is no longer any trace in the consciousness of the painter of himself as an individual self-subsistent person. There is actualized only the Bamboo. Where is it actualized? Internally? Or externally? No one knows. It does not matter. For the word "becoming" in the particular context here at issue concerns a state of contemplative awareness having in itself no ontological implication.

There is absolutely no "consciousness of" anything whatsoever. The sole fact is that the Bamboo is there, actualized with an unusual vivacity and freshness, pulsating with a mysterious life-energy pervading the whole universe. At that very moment the painter takes up the brush. The brush moves, as it were, of its own accord, in conformity with the pulsation of the life-rhythm which is actualized in the bamboo. In terms of the traditional Far Eastern theory of the pictorial art, it is then not the man who draws the picture of the bamboo; rather, the bamboo draws its own picture on the paper. The movement of the brush is the movement of the inner life of the bamboo.

It is important to remark that according to Zen such an experience is by no means confined to the pictorial art, or, for that matter, to any particular domain of human life. From the point of view of Zen, existence itself in its entirety is to be an experience of this nature. No matter what man may hear, he *is* the thing in the sense I have just explained. He sees for instance a flowing river. He *is* the water flowing in the form of a river. A man is a man; he can never become water; he can never *be* water, you may say. But if such a thing were absolutely impossible in any sense, Zen would be sheer nonsense.

Zen argues as follows. One cannot *become* water because one is observing it from outside, that is to say, because the ego is, as an outsider, looking at water as an "object". Instead of doing so, Zen continues to argue, one must first learn to "forget one's ego-subject" and let oneself be completely absorbed into the water. One would then be flowing *as* the flowing river. No more would there be any consciousness of

the ego. Nor would there be any "consciousness of" the water. Strictly speaking, it is not even the case that one *becomes* the water and flows on as the water. For in such a dimension there would be no ego existent to *become* anything. Simply: The water flows on. No more, no less.

Often when we are absorbed in listening to an enchanting piece of music, a state of artistic *samādhi* is actualized. In such a state there is Music pure and simple. The Music fills up the whole field of existence. It is only after the music has come to an end and when we "come back" to ourselves that we realize with a feeling of surprise that we have been completely "identified with" music. But when we actually realize it, the I and the music are already split apart into two different things.

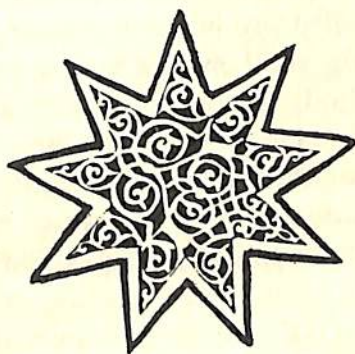
The experience of musical *samādhi* is for most of us a particular experience occurring only from time to time, on rare occasions or intermittently. For a man of Zen, experiences of this nature must be just ordinary, day-to-day events. Thus to come back to the example of the flowing water, Zen demands that man be such that he be the flowing water from eternity to eternity. The water flows on eternally, cosmically, in the eternal Now. The water here is not an "object" of cognition. Nor is there consciousness of the I as the noetic "subject". From no one knows where there emerges the flowing water. It does not involve the awareness of my "I"; nor does it involve the awareness of the "water". But it is a pure Awareness. And that Awareness *is* the flowing water.

What generally looks like an objective description of Nature in Zen poetry and Zen painting is in the majority of cases a presentation, pictorial or poetic, of such an experience. By depicting a flower, tree, or bird, the poet or painter expresses the cosmic illumination of the pure Awareness. A flower depicted in this manner is not an objective flower. It is Something else. It is Something which at this moment is being actualized as a Flower, but which could very well be actualized as the "I". Such is the nature of the pure Ego as understood by Zen, the "True-man-without-any-ranks". Dynamic, functional, and mobile it is constantly changing. Now it expresses itself verbally or visually as a Flower. At the very next moment it may express itself as "I". Since in either case the life-energy of the whole spiritual universe is poured into the expression,

the Flower and the I are one and the same thing, for they are but two different crystallizations of exactly the same amount of the universal life-energy. And since, further, it makes absolutely no difference whether the life-energy of the whole universe expresses itself as Flower or I, or indeed, for that matter, as anything whatsoever, it could also express itself as Nothing. This is what is generally known as the "Oriental Nothingness".

The Oriental Nothingness is not a purely negative ontological state of there being nothing. On the contrary, it is a plenitude of Being. It is so full that it cannot as such be identified as anything determined, anything special. But it is, on the other hand, so full that it can manifest itself as anything in the empirical dimension of our experience, as a crystallization of the whole spiritual energy contained therein. The Oriental Nothingness thus understood *is* the true, absolute Ego as Zen Buddhism understands it.

Toshihiko Izutsu



THE CHRISTIAN UNDERSTANDING OF MAN

The starting-point of an enquiry made within the perspective of the Christian tradition into the question of who man is must be Christology. Christian anthropology depends upon Christology. Our idea of who man is must derive ultimately from our idea of who Christ is. Here I must say at once that I am not even pausing to consider those reassertions so prevalent in our times, of an extreme form of the old Nestorian heresy the notion, which lies concealed within much modern theology, that Christ is only a man, albeit a very good man, a very superior man, albeit a man intensely conscious of God. This notion destroys Christianity at its very heart just as decisively today as it did in the fifth century; and the sooner this is understood the better. Christianity as a religion stands or falls by its recognition of the divine humanity of Christ, of his divine-human complexity. Without this recognition, Christianity is meaningless. Without it, we may talk of an ethical system, or of cultic practices, but not of Christianity. And it is this divine humanity that is the norm for man. It is the model given in revelation by reference to which we can answer the question about who we are. Moreover, this divine humanity is not something that Christ acquires by virtue of the historical Incarnation alone. From eternity He is *the* man, the archetype of which every man is meant to be the image, 'the first-born of every creature'; and the Christological beliefs that apply to the incarnate Christ apply primarily to the eternal being of Christ and are but revealed in the historical Incarnation. Eternal

truths, not historical events, are the proper subject of theology.

This may sound presumptuous. We have become so used to regarding Christ as a kind of unique exception, someone who appeared, in an inimitable once-and-for-all manner, at a certain time in history, that we consider him as someone essentially different from what we are even when we are what we should be, which is seldom. This may be quite a proper attitude, so far as it goes. But it becomes one-sided or goes too far if it obscures for us its corollary: that what Christ is by nature we are by derivation, by filiation. It is because Christ is the Son of God who is also man that we are sons of God. The difference between Christ and us is that He is eternally God's Son, while we are God's sons because we are created in the image of Christ's divine humanity. The sonship of Christ is the type and ground of the relation in which the human stands to the divine. In Christ, who is the original man, the type of creation, men are created to be the sons of God. And to be a son of God is to have the divine as the determining element of our being. It is for God to be, in an active and not merely in a passive manner, the source, the inmost centre of our reality. But if God is the inmost centre of our reality, we also are examples of God-manhood. In fact, it is precisely this that makes us human and that constitutes our humanity. The idea that man can be human apart from God is a false idea: it is the return of the Nestorian heresy in another form. The very concept of man implies a relationship, a connection with God. Where one affirms man one also affirms God, and where one affirms God one also affirms man. Although man may deny his relationship with God, he cannot escape from it because it is written into his very nature: his existence presupposes it, and without it he would quite simply not exist. Correspondingly, God cannot escape from His relationship with man because that, too, is written into his very nature. That is why Christ is the model of our humanity. That is why our understanding of who man is must, in the Christian perspective, depend on our understanding of who Christ is.

However, before this Christology is discussed, a few words should be said about two apparently antagonistic ways of envisaging the relationship between God and man — ways which are reconciled in the idea of God-manhood itself and which therefore represent a kind of false dilemma which Christology, in a supra-rational manner, resolves. The first of these

ways of envisaging the relationship between God and man is that associated with the Old Testament. According to this way, God absolutely transcends man; there is an absolute separateness and heterogeneity between them; and man sees himself as an insignificant creature whose life can achieve positive content only on condition that he submits himself without reserve to the autocratic, unlimited and overwhelming majesty that rules the world and that issues appropriate commands for its good governance. God and man in this view constitute two distinct ontological realities, and between them there is no real kinship or inner identity. As image of God, man is essentially and qualitatively different from his archetype. He is a derivative and dependent creature, impotent to save himself from his own nothingness and from the tragic dereliction of his life upon earth. Except in the case of Enoch and Elijah, there is no suggestion in the Old Testament that man either does or should actually go to heaven.

I said that this way of envisaging the relationship between God and man is that associated with the Old Testament because what it probably represents is less the Old Testament as such than the reading of it, practised, for instance, by the Reformers when they 'rediscovered' it in the sixteenth and seventeenth centuries, which takes little or no account of the oral tradition of Judaism according to which the formal skeleton of the written Pentateuch was given its living, inner and organic interpretation. In any case, this conception of the relationship between God and man is modified by the prophets, for here it is no longer seen as based on blind fear before a despotic and arbitrary master. The element of love enters in, and the kind of fear which is not abject terror but the voice of conscience and the dread of contaminating what is holy, of soiling what is or should be pure. Moreover, the humility and the self-surrender which the sense of the imponderable otherness of God engenders are qualities without which all relationships of genuine love are impossible; and they constitute something very different from compulsory obedience.

Yet whatever its connection with the Old Testament, there is no doubt that this idea of God's omnipotence and man's powerlessness has penetrated deeply into the Christian tradition, especially — but by no means exclusively — in its western form. Here no less a figure than St. Augustine is crucial. It is one of the paradoxes, and also one of the

tragedies, of the western Christian tradition that the man who affirmed so strongly the presence of God in the depths of his own self and so the ultimate independence of the human personality from all worldly categories should as a dogmatic theologian have been responsible more perhaps than any other Christian writer for 'consecrating' within the Christian world the idea of man's slavery and impotence due to the radical perversion of human nature through original sin. It has been St. Augustine's theology which in the West has veiled down to the present day the full radiance of the Christian revelation of divine sonship — the full revelation of who man essentially is.

St. Augustine's theology in this respect was formulated above all in his struggle against Pelagianism. Pelagianism is a tendency to go to the other extreme and to affirm man's being as a reality external to and independent of God — a kind of equal partner in the God-man relationship, endowed with his own self-sufficient will which meets and interacts with that of God in a cooperation which places man on the same level as God. St. Augustine was quite right to see that implicit in such an assumption was that act of rebellion against God which has characterized so much of the non-religious humanism of modern times: the idea that in the end man is self-determining and has no need of God, the idea of man's self-deification. It was in the face of this implication that St. Augustine insisted on the transcendence of the divine. But so anxious was he to forestall the growth of the idea of man as a self-subsistent entity that he practically denied him all positive reality whatsoever: he is merely the slave of the congenital principle of sin, the depraved creature of a transcendent God whose nature is totally other than his own and who may, through filling man's emptiness with an external gift of grace, save him from damnation if He so wills. St. Augustine does not of course go so far as to deny all reality to man: to do that would be to deny at the same time the total difference between Creator and creature and so, by a kind of inversion, to conclude in what virtually amounts to a pantheism, to the idea that everything is in its own right divine. But he does appear to deny that man possesses any creative free will and so any possibility of a dynamic relationship with the divine in which he — man — is an active spiritual partner. He deprives the element of manhood in the God-manhood reality of any genuine

positive quality, and to do this is to empty the concept of divine sonship of its effective significance.

This concept can in fact only have effective significance so long as it is understood that man is not merely other than God, irreducibly alien to God, but is on the contrary the specific expression of God's creative energy and participates in this energy as a condition of having any existence whatsoever. Grace, that is to say, is not something extrinsic, not something added to man's nature; it is inherent in the conditions of his birth. In other words, one could say that the absolute gulf between Creator and creature, and the total transcendence of God which constitutes that gulf, are themselves transcended in the very act of creation. Creation presents this paradox: that it affirms a spanless abyss between God and creature which the act of creation itself bridges. What is in question here is of course the immanence of the divine in creation and particularly in man. This introduces the second of those two ways of envisaging the relationship between God and man and is the other pole, so to speak, of the concept of divine transcendence, both poles being brought together in the unity of the God-manhood. More will be said of this later. Here it is relevant to note that if the Old Testament stresses the absolute transcendence of God (however much this may be modified in the ways we have indicated), the idea of divine immanence — of the indwelling of God in the creature — is foreshadowed more explicitly in classical Greek thought, particularly of course in Platonic thought. In this thought the presentiment of the immanence of the divine principle is expressed above all through the concept of participation. There is a relationship between model and likeness, archetype and image, which goes beyond that of mere external copying and implies a real kinship or affinity between them. It is these qualities which make it possible for the image to 'interpret' or 'deduce' its archetype, and it is through them that the image may be said to partake of the archetype. The Platonic hierarchy of forms is really a structure of participations stretching from the highest supersensual realities down to those of the visible world. It is this structure of participations which constitutes the great golden chain of being, that unbroken connection between the highest and lowest levels of life. In this structure, there is nothing that is not animate, nothing that is mere dead matter. All is endowed with being, all — even the least particle — belongs to a living, transmuting whole, each thing is a revelation of the

indwelling creative spirit. It was not until the end of the eighteenth century, with Lavoisier and his peers and followers, that the scientific intelligence in Europe became so blunted and whittled down that it lost its sense of the mysterious numinosity of all things, reduced everything either to phenomenon (fact) or to mathematical hypothesis (or, in less polite language, fiction), and conceived the physical world to be no more than so much inanimate dead matter whose chemical changes were mechanical processes based upon the so-called law of the conservation of mass. But it was against the background of the earlier Platonic idea of the participation of the image in the archetype that the understanding of man as the 'image of God' received a new and more positive content in the Christian idea of God-manhood.

This idea of God-manhood or Christology was the subject of profound meditation over the first Christian centuries; and certain crystallizations of this meditation appear in the formulas of the Council of Chalcedon, above all in the famous statement that the two natures – the divine and the human – are united in Christ "without division or confusion". Here we are at the threshold of our enquiry. Christian speculation has as its starting-point a certain actuality (metaphysical before it is historical, supra-temporal before it is temporal – which is why those Christians who assert that what makes their religion unique is that it is based on a historical fact always appear somewhat naive). This actuality expresses itself in the belief that in Christ God is man. What does this mean? In what sense is God man in the person of Christ? What is this Christic mystery? In some way, the divine is joined to the human; there is a certain mixture of the two. But in what way? It is not sufficient to say that the two natures are merely juxtaposed, for that would be to imply that there is no real union, only a temporary compact which can be dissolved, the elements forming it then falling apart again and being separated. The union of the two natures – the divine and the human – is consummated in Christ in such a way that the elements composing it are inseparable, and this means that the human element, including the body, is indissolubly one with God's eternal nature. This is to say that there is not only a divine penetration into the realm of the human; there is also a human penetration into the realm of the divine. The union of the two natures in Christ, in other words, is a two-way affair, or has two

complementary aspects: it is a 'humanization' of God which is simultaneously a divinization of man or, to adapt the words of Herakleitos, in Christ the divine is human, the human is divine.

This is the crux of its mystery; and to express it in any terms which do not take adequate account of this dual and reciprocal movement and relationship is to obscure its full significance. The union of the two natures in Christ is so intimate that "either is the other's mine", and yet in spite of this intimacy each nature keeps its own integral identity. This means that in becoming human God is fulfilling a potentiality in His own nature as such, while in becoming divine the human is fulfilling a potentiality which is fully in accord with human nature as such. Moreover, the divine can only fulfill this potentiality in union with the human, just as the human can only fulfil it in union with the divine. The union of the two natures in Christ is therefore based on a certain inherent polarity between the divine and the human. God and man are in some sense exemplars or paradigms one of another, to such an extent that the qualities possessed by the one may also be possessed by the other. The incarnation of God and the deification of man condition each other mutually, for the simple reason that they express a tendency inherent in the nature of each which can be realized only through a mutual self-giving of what each is to the other; and yet, it must be repeated, this self-giving does not mean any loss or confusion of identity: the duality of the two natures and their qualities are preserved within the unity.

The word which perhaps most fully conveys the degree of reciprocity involved in the idea of Christ's divine humanity is the Greek word *perichoresis* — a word which expresses the dynamic co-penetration of the uncreated and the created, the divine and the human, and so something more than is implied by the phrase, *communicatio idiomatum*, with which it is sometimes equated. Fundamentally, the Incarnation is a *perichoresis*: a synthesis of two natures or two substances each with its individual qualities to form a single person or hypostasis who is, as it were, the perfection of both. What is formed in this union is not of course a new nature, but rather a new mode of activity for the two natures. In virtue of their union, a new mode of activity emerges — a divine-human or theandric mode. It is a mode in which God acts in a human

manner and in which man acts in a divine manner; in which the divine energy is "humanized" and the human energy is "divinized". In other words, in the hypostatic union — this union of the two natures in Christ — the boundaries of the natural modes of activity and even of existence of each of the unified elements is transcended in this new and more perfect mode — although as the union itself is fully in accord with tendencies inherent in each of the elements this new mode of activity or existence may also be described as natural to each.

Yet this new theandric energy or theandric activity is not merely a mixture of the two modes of activity proper to each of the elements. It is a cooperation of these two modes — a cooperation of the divine and the human energies. The identity of the two elements remains intact. But it is through their cooperation that this identity is developed and even perfected. The human energy cannot develop or perfect its potentiality without the divine, or the divine without the human. As already emphasized, the Incarnation is fully in accord with the divine nature as such. It is not something consummated in view of the specific conditions to which humanity was reduced as a result of the Fall. The Incarnation is an actuality which in itself is independent of the Fall, although of course the Fall critically influences the manner in which, historically speaking, it is revealed. God's transcending of His own transcendence in an outgoingness through which He becomes immanent in His creation may from one point of view represent a limitation of the divine; but from another and more important point of view it is an act of creative self-expression without which the divine itself would remain incomplete. There is a divine as well as a human form of ecstasy.

The person of Christ is unique. The hypostasis of Christ is unique. But what Christ is by nature — this divine-human reality whose subject is the Logos of God — man is by filiation, by participation. This is the image, as it were, in which man is created. Man is a creature created to be the son of God. He is born to be free of the sphere of death and corruption. Death and corruption are profoundly alien to his nature; they are profoundly unnatural to him. What is natural to him is precisely that eternal life which is his through participation in the divine. This deification of man is realized only in relationship to that unique divine-human reality who is Christ. Human nature with its energy and will is

fulfilled in synthetic union with the divine nature in Christ and is enhypostasized there. It is enhypostasized there on the model of the hypostatic union of the divine and the human in Christ. There is a cooperation of the divine and the human, the uncreated and the created. Christ is the perfect man, the complete man, the whole man. But Christ is also God. This is to say that, paradox as it may sound, it is God alone who is the perfect man. Only God is completely and utterly human. In so far as man fails to realize the divine in himself, to that extent he falls short of being completely human. He remains less than human. His human nature is truncated just as the divine nature is truncated and less than divine if it is not 'humanized'. It is not accidental or a cause of surprise that man's attempts to be only human – to fulfil the ideals of the non-religious humanism of the last centuries – results in a dehumanization both of man and of the forms of the society which he has fabricated around himself.

Again it must be stressed that this desire and capacity of man to transcend the limits of the purely human – of his created nature – and to penetrate into the divine – into the uncreated – is not something added to his nature. It is not a non-human element in his nature. It is an integral part of his nature. In fact, it is the most fundamental characteristic of his nature, and only through its realization may this nature be said to have realized its potentialities and have become what it inherently is. Not to penetrate into the realm of the divine is for human nature to be frustrated and crippled at its most real and creative centre. It is for human nature to be distorted at its roots. Man's failure to live according to a divine mode is a form of self-mutilation. And it can equally be affirmed, with the image of the person of Christ before one, that God's failure to live according to a human mode would also be a form of self-mutilation. God is always seeking to work the miracle of His incarnation in all men. But He can work this miracle only in so far as man himself will manifest Him, only in so far as man has defied himself.

Here, then, by way of this introduction – unavoidable perhaps in a Christian context – we reach a first idea of who man is: a creature who lives through participation in the divine, and who fails to be human in so far as he fails to realize this participation in a fully active sense. This

idea is most succinctly expressed in the concept of God-manhood, of man's divine-human complexity, to which we have already referred. As was emphasized when we spoke of the unity of the divine and the human in Christ, the elements of which this union consist must not be regarded as two totally independent realities which are juxtaposed alongside one another and which exist separately from each other. They are distinct, but not separate — "two distincts, division none". The very idea of man as such — of man as distinct from God — includes the idea of his relationship to God, just as the idea of God includes the idea of man and is intimately linked with man's experience of himself as a person. Again, it is only in so far as man fails to experience himself as a person that he will also fail to include in his idea of himself his relationship to God. And this relationship is not merely an external one, between two heterogeneous and independent elements. It is one of reciprocity between elements with an inherent affinity one with the other. The very fact that it is possible to conceive of God and man at all presupposes an initial intrinsic relationship between them. It is because of this that the idea of man existing apart from God, or of God as existing apart from man, is, as we said, a false idea. If we think of God as totally and absolutely transcendent to man, and of man as without any inner affinity with God, we fail to recognize that it is man's divinity that constitutes the essence of his humanity and consequently we dehumanize our idea of man. But at the same time, if we think of this divinity as belonging to man in his own right, so to say, and not as deriving from God who is altogether "other" than man, we end up by thinking that God is unnecessary and so by denying Him and in deifying ourselves in His place; and as our human nature cannot be completed without God — as we said, only God is fully human — to do this also means that we dehumanize our idea of man. Both the attitude which sees God as irreducibly outside and beyond man and the attitude which attributes to man the principle of his own existence or regards him as a self-subsistent splinter of divinity result in a dehumanization of man. Only when God and man are seen as indivisible but distinct elements in a divine-human reality in which the presence of the transcendent God constitutes the core of man's being, and in which God and man mutually determine each other — only then is it possible to envisage either God or man in a way which perhaps does some justice to the mystery and majesty of both.

We have said that in becoming divine man fulfils a potentiality inherent in his own nature, and that in fulfilling it he transcends the limitations of his created being and penetrates into the realm of the uncreated, of the divine. We have also said that there is an affinity between God and man on the analogy of the affinity between the archetype and its image affirmed in Platonic thought; and that if God is distinct from man he is also, and simultaneously, the true creative centre of man's being. When St. Paul speaks of Christ living in him, what is postulated is that the seed of this realization is present from the beginning in the depths of his heart. It is ridiculous to suppose that man can have an experience of which he does not possess the possibility. But if this is the case it is equally ridiculous to suppose, as certain forms of Christian thought have supposed, that the human being can be defined exclusively as a created entity, different from God in principle and absolutely separate from Him, any relationship between God and man being therefore merely extrinsic. Indeed, to argue in this way is to presume that there can be something outside the all-embracing and all-pervading reality of God.

We are confronted with a kind of duality, or double level of consciousness. On one level I recognize that as a created entity the ground of my existence is not in myself; it is outside or beyond myself, rooted in a principle other than myself. It is rooted in God. I am but derivative, and in terms of my created self I am rootless, groundless. At the same time I am also aware that there is something in me that is not rootless and groundless, something that surpasses, or lies beneath, that level of consciousness with which I normally identify myself — my rational self-consciousness; and I am also aware that this something — of which in fact most of the time I may not be aware and of which in this age I am mostly taught and persuaded not to be aware — is the real centre of my being, is my real self, and that I am not the I of my superficial self-consciousness but I am this other deeper self: I, the real I, is this other, this mostly submerged and unheeded source of my being. In other words, there is in man a difference between his inmost self and the self with which he usually and mistakenly identifies himself; and it may be this split in his self-awareness and the fact that in his outer, more superficial self he is capable of ignoring and to a considerable extent of

becoming impervious to his inner self — it may be this that is the most evident symptom of that internal dislocation of man's being which in the Christian tradition we indicate when we speak of the 'fall'. Man is in some way double in himself. There is a Cain and an Abel in him. Indeed, the Cain in him — his superficial ego — is even capable of denying and so of metaphorically killing the real source of his being, his own inner depths, the Abel in him. He is then truly in the power of the enemy, the Evil One, Satan. Yet even such a denial is but the reverse face of a recognition in himself of something which is the ground of his created nature and which yet cannot be completely identified with this nature: a kind of spiritual subject that gives a wholeness and a stability to his existence and is at the same time his own self at that point at which it is most genuine, creative and unique.

Platonic thought has of course always been willing to recognize a core of divinity in man, a ray emanating from the central Sun of the intelligible world and identified with what is most deiform in man, his spiritual intellect or *nous* — although it should be remembered in this connection that even in Platonic thought this divine element in man is regarded as qualitatively limited and modified and cannot be simply identified with the Deity in an absolute sense. But Christian thought has been more hesitant in this respect. It has been concerned lest such recognition should open the door to a dualism of a far more radical nature than that implied in the recognition of the two aspects of the self of the human personality to which I referred just now. This latter dualism — if dualism it is — is a kind of split within man's own inner consciousness; moreover, this split is in a sense unnatural, something which is the result of a certain dislocation or inner rupture, to be healed by a process of reintegration. The dualism which Christian theologians have suspected that Platonic thought may promote is one that posits a clear division between the divine element in man, the *nous*, and his whole soul and body complex, which is regarded then as non-divine and as incapable of being included within the sphere of the divine. They feel that the consequence of this may be that the divine element is regarded as enclosed within the soul and body complex — and especially within the body — as within a prison or even a tomb as a punishment for some primitive evil or misdirected choice; and that the purpose of the religious

life will then be seen as a catharsis which will release or deliver the entrapped divine element from its prison so that it can return to its seat in the intelligible world. Such a view virtually amounts to identifying man with this divine element and to regarding his psycho-physical aspects — his created aspects — as essentially negative and even alien; while the Christian view is that the psycho-physical aspects of man — his created aspects — are part and parcel of his integral nature and that it is they which have to be saved — released or liberated from the sphere of death and corruption into which they have fallen.

Nevertheless — because otherwise they would involve their whole doctrine in a maze of contradictions as well as deny the witness of so much Christian experience — many Christian theologians do recognize the presence in man of something which, if it is not divine, is yet not un-divine; which if it is not uncreated, is yet not created. If it is a potentiality of man's nature to be divine — and this conclusion is central to the Christian understanding of man — there must be in him that which is capable of apprehending the divine and of penetrating into it. There must be in him a point of unity between his spirit and the Spirit of God: some organ on the borders, so to speak, of the created and the uncreated which is capable of linking both and of experiencing both. Such an organ may be 'created' in the sense that it depends on God and is not God: but it may also be termed 'uncreated' in the sense that it is not entirely other than God or entirely separate from him: there must be some kinship or affinity between the two, for otherwise any real communion and union between them would be impossible, and the kind of experience recorded by St. Paul and by countless other Christian and non-Christian saints and mystics could have no reality. In fact it is precisely the Christian saints and mystics who do most clearly affirm the presence of this spiritual subject in man, a subject that indwells in the soul and illumines the soul and yet is not simply to be identified with it. That is why short of denying the validity of the experience recorded by its most profound witnesses, Christian thinkers also must acknowledge that there is in man, at the deepest part of his being, something which is not confined to the limits of his mortal and created nature but which, transcending these limits, derivatively participates in the eternity of God Himself. In other words, what man is in himself, in his inmost essence — that which de-

termines and qualifies all aspects of his existence — is not temporal or relative, but eternal and absolute. Man himself may be unaware of this grace inherent in him, or he may fail to develop its potentiality — again, in our age this is the norm, not the exception. But it is present in him whether he is aware of it or not. It is, in fact, that by virtue of which alone he can achieve his humanity, or be human.

I stress this because it is in many ways the crux of what I have been saying. According to the masters of the Christian tradition, the fundamental purpose of human life, on whose fulfilment depends the realization of the human state, is what they call man's divinization, or deification. But if man is capable of 'becoming God', then there must be something in him through which he can enter into fellowship and communion with the divine, something that does not realize its own potentialities except through that fellowship and communion. There must be something in him that may know and experience spiritual or metaphysical realities, know and experience what is absolute and eternal. This something — here the rationalist philosophers are quite right — cannot be the reason. The reason can merely formulate notions and propositions. It is the systematizing faculty, combining, distinguishing, classifying according to its own logical laws and rules the forms through which it conceives matter that is external to it. If the reason is the sole organ of human knowledge, then man can have no direct and immediate knowledge and experience of what is absolute and eternal. At best, if he accepts revelation, his knowledge will be but an exterior and indirect recognition of the truths it enshrines, without any possibility of direct or immediate participation in them; while if he rejects revelation, then it will be confined to the most exterior and superficial aspects of what is relative and temporal. In either case, that process of deification, on which in the Christian view our humanity depends, is effectively precluded.

Those of our Christian ancestors, however, who are most qualified to speak of these matters affirm that the reason is not the sole organ or faculty of knowledge that man possesses. They affirm that he possesses whether he is aware of it or not, whether he develops it or not, a supra-rational capacity for knowing and experiencing, a spiritual intellect as opposed to a natural reason. This spiritual intellect is, they say, the God-like faculty in man, the divine spirit breathed into him in the act of his

creation: his divine image and what in the deepest part of himself he is. It is that 'mysterious eye of the soul' through which St. Augustine saw 'the light that never changes'; and it may be defined as St. Bernard defines it as 'the soul's true unerring intuition, the unhesitating apprehension of the truth'. It differs from the reason in that it does not operate by means of dissection and analysis, and it differs again from the reason in that it does not form or derive its ideas from matter which is external to itself but receives them from an internal fusion with the divine Logos Himself. These divine ideas, in the light of which the spiritual intellect knows the inner and true nature of things, are creative but uncreated ideas. Such an idea is not an abstraction, or a concept, or an analogy, drawn from an external object through logical deduction or induction. It is on the contrary the spiritual energy issuing from God according to which a thing receives its existence, an energy manifesting itself in visible form. The spiritual intellect thus knows all things through knowing their inner essences, through direct participation in the divine ideas or divine energies that bring them into being — ideas and energies that are completely inaccessible to the perception of the reason. In a way that is again completely inaccessible to the reason, the spiritual intellect is capable of an immediate intuition and experience of the inner, eternal and absolute nature of everything that is. Its way of knowing is through spiritual experience and intuition and not through concepts and discursive reasoning. As St. Maximos the Confessor puts it: 'The immediate experience of a thing suppresses the concept which represents this thing. I call experience knowledge in act which takes place beyond all concept. I call intuition the participation itself in the object known at a level beyond that of (rational and logical) thought'.

The corollary, then, to the idea that man is a creature who lives through participation in the divine is that inherent in his nature, though it may be only in a dormant state, is the power or faculty through which this participation may be affected: a power or faculty that is as it were a seed or germ of the divine implanted in him at birth, upon whose development depends his growth into the full stature of manhood. It is this power or faculty which above all constitutes the image of God in man — image here being understood with those connotations of kinship and affinity which in Platonic thought link and relate the image to its

archetype. But, we said, Christian theologians are careful not to identify this spiritual subject too exclusively with man's sole reality, because such identification would seem to imply a purely negative attitude to man's created nature — to the reality of his soul and body. On the model of the hypostatic union of the divine and the human in Christ, they affirm on the contrary that soul and body are also susceptible to that process of *perichoresis* — that penetration of the divine into the human and the human into the divine. They too are capable of divinization, capable of partaking of the divine, and consequently they too are or may be aspects of the image of God in man. They are or may be an integral part of man's eternal nature.

Modern thought, with its distrust of anything that escapes rational analysis, has practically eliminated the word, 'soul', from its vocabulary — an elimination not unrelated of course to the chronic sterility or bankruptcy of this thought in the face of what is the first concern of any philosophical speculation worthy of the name: the question of our living identity. Our Christian ancestors, however — those at least on whom I draw for the substance of this paper — were more wholly engaged in the pursuit of our living identity than we tend to be. For them the soul is that highly changed complex of thought, feeling and sensitivity with which God endows us at birth. It is all that in me by virtue of which I am conscious of myself, through which and by means of which I experience myself as a living reality, as an "I am I". It is in fact the one reality about which I can have a sure and direct knowledge. About everything else I may have doubts; but I cannot — unless I am a lunatic — question the reality of my own soul, because simply to ask the question implies the existence of the questioner.

At the same time the word, soul, is an ambiguous term. It is ambiguous first because it may be used with the sense that it includes the spiritual intellect, the 'soul of the soul', or with the sense that it is distinguished from the spiritual intellect. Second, it is ambiguous because although in principle it is integrated with the spiritual intellect, it can nevertheless become as it were detached from it. Being subject to persuasion and distracted by its likes and dislikes, it can be led away from its own centre and dominated by extraneous influences. It may even assert

itself to such an extent that it has the Satanic conviction of its own independence and so denies the real source of its being: the assertion of the independence of the reason over the last few centuries — the *cogito ergo sum* — is an example of such Satanic possession of the soul. This independence is, as I have already remarked, a clear symptom of what we call the fall; and in these circumstances the soul, identified now with our selfhood, can be our own worst enemy, that self which is to be 'denied' and which all — all, that is to say, who would be true disciples — must 'hate', and which must be 'lost' as a condition of regeneration. Indeed, it is the freeing or purifying of the soul from extraneous influences so that it may again be integrated with its inner source that is the purpose of so much ascetic and contemplative practice. In this respect it might be said that the function of that power or faculty in virtue of which above all we may be said to be made in the image of God and upon whose 'awakening' in us depends our whole capacity for growth, is to mediate between the divine and our soul, bringing it ever more under the influence of the transfiguring light of the Spirit, carrying it, as it has been expressed, into the Godhead.

Yet it is not the soul alone that is brought under the influence of this transfiguring light and carried into the Godhead. Through the soul, the body also shares in this regeneration. For although the body comes into existence from the underlying matter of the world — from the earth — and so is an element in some ways independent of the soul, with its own form of consciousness, none the less there is an indissoluble relationship between soul and body. The soul is never bodiless and the body can never be without the soul. The soul and body of each single person are united together from the beginning of their existence, and the principle of this union lies in God Himself: my identity as a creature with soul and body pre-exists in the dynamic and creative will and energy of God; and it is by virtue of this same creative will and energy that my soul and body have their indissoluble co-existence. Without each other — if that were possible — neither soul nor body could be complete. They complete each other; they mutually determine each other. And when this union is said to be indissoluble, it is not simply within the context of this mortal life that this is meant. It is indissoluble after what we call death. There is no resurrection of the soul without that of the body, no resurrection

of the body without that of the soul. Soul penetrates into body and body into soul, and this interchange, this transmigration of the one into the other, is a process that has no end. So intimate and reciprocal is this relationship that, as the divine and the human in Christ, so the soul and body in man are permanently united. With the spiritual intellect, they form a single composite nature, a single person or hypostasis, though fully to understand the significance of this may mean that we have to modify what tend to be our ideas about the nature of the body.

I will explain briefly what is implied in this. We have become so used to viewing things in accordance with our single vision of the material world that we automatically identify our body solely with its solid material elements, its outer material form. This, for us, constitutes our body. It also represents a singularly truncated way of looking at things, one that can make little sense of, for instance, the idea of resurrection itself, or of statements such as that of St. Paul to the effect that 'if there is a physical body, there is also a spiritual body'. Indeed, unless one is to disregard many of the central experiences recorded not only in scripture but also in the lives of many saints and holy men, one has to recognize that the body formed of gross material elements is really a kind of condensation or husk or outer wrapping of a body of a far more subtle texture; that within the outer material body, and interpenetrating it, is an organism of a finer kind of matter, of a finer and more fluid kind of flesh. Indeed, the whole of what we call the solid universe is but a hardened or crystallized form of this finer kind of matter, a spiritual energy frozen and arrested. One may go even further and say that the body formed of this finer kind of matter, what one might call the soul-body, is itself an intermediate body, and that within it, dormant and undeveloped as it may be, is the spiritual body to which St. Paul refers, the kind of body which is that of Christ at the Transfiguration or after the Ascension. Man, therefore, as a threefold composite of spirit, soul and body, touches when he is fully developed on all worlds, and includes them all within his span.

Indeed, it is this threefold character of man — the fact that through his spiritual intellect, which is so much more than merely rational, he

has an affinity with the divine, while with his body he is linked to the material world — that gives him such a key position and role in the universe. He stands between God and the material world, between heaven and earth. In the old Platonic formula, he is the microcosm. In fact, all things in creation have their meeting-place in man. Properly seen, nothing is external to him. This is in contradistinction to the modern scientific view of things, which presupposes precisely that man does regard the world of nature as an object external to himself. It presupposes a loss of that consciousness in which nature is seen as part of his own subjectivity, as the living garment of his own inner being. Consequently man has also lost the sense of his role in relationship to the rest of creation. Displacing himself from nature, depersonalizing and objectifying it, he has destroyed the harmony and reciprocity that should exist between them.

The mechanistic character of modern science is marked by a desire to dominate, to master and possess and to exploit nature, not to transform it, or to hallow it. It presumes that the earth belongs to man, not man to the earth. In this it simply reflects the self-assertion of its agent, the disinherited reason which, having completed its revolt against what surpasses it, now seeks to impose its laws over the rest of life. Man's loss of his sense of harmony and reciprocity with nature — his destruction of the nuptial bonds between them — is itself the consequence of his loss of his sense of his status and role as the link between heaven and earth, the channel through which all commerce between them passes. For man is called upon to mediate between heaven and earth, between God and His creation. But when he closes his consciousness to what is above it, he obstructs that flow through which material things may be saturated by the Spirit or the Spirit may become incarnate, and the result is a disorder in creation which brutalizes both man and nature. Because it is only through man fulfilling his role as mediator between God and the world that the world itself can fulfil its destiny and be transfigured in the light and presence of God. It is in this sense that man — when he is truly human — is also and above all a priest — the priest of God — he who offers the world to God in his praise and worship and who simultaneously bestows divine love and beauty upon the world.

In this respect, man is more than simply the microcosm, the homologous reflection of the created universe in which he participates. He is also the macrocosm. For — and it is this which has been perhaps the central theme of this paper — in the end it is the divine Logos Himself who is the true ground, the true and ultimate subject of human nature; and it is only through man's realization of this — through his so bringing himself to the fulness of his being that God becomes the creative centre of his own personal and subjective life — that he achieves his true humanity and does justice to the cosmic implications of Christ's work of reconciliation. It is in Christ that the wall of separation between heaven and earth, the supernatural and the natural, the sacred and the profane is destroyed in the living sacrament of the divine love and presence. The Incarnation has not only 'taken manhood into God'; it has also taken the whole created world into God, has resurrected it and transfigured it in its very depths. It is only man's continuing alienation from the ground of his being that prevents him from realizing this, that throws a veil of opacity between God and man, God and the world, and keeps them in a state of false division and disunity. Correspondingly, it is through overcoming this alienation, through remaking himself in the image and likeness of the divine that is at the heart of his own subjective life and that confers on him his unique quality as a person, that he shares in the priesthood of Christ, shares in that sacrament of love and beauty in which all things, released from their bondage, live, move and have their being. Outside this relationship, apart from this sacrament, man has no real place in the world, or the world in him. He is but a tormented shadow of himself, and his world a forsaken wilderness, and on both he is compelled to seek ever further revenge for that crime against his own nature which he refuses to acknowledge, still more to expiate.

Philip Sherrard

ONE IS THE SPIRIT AND MULTIPLE ITS EARTHLY
REFLECTIONS:
THOUGHTS ON THE HUMAN CONDITION TODAY

Editor's note: This paper was delivered in New York at a special ceremony on the theme "*One Is The Human Spirit*", held at the United Nations to celebrate its 30th anniversary on October 24, 1975.)

For several centuries, and in fact since the Renaissance, Western man has extolled the human spirit while de-sacralizing the whole of the cosmos in the name of the supremacy of man, only to end now in a situation which for the first time in history threatens man with truly infra-human conditions on a scale never dreamt of before. Clearly the classical humanism which claimed to speak for man has failed, and if there is to be a future for man there must be a profound change in the very concept of what man is and a thorough re-examination of the secular humanism of the past few centuries in the light of the vast universal and perennial spiritual traditions of mankind which this humanism has brushed aside with the claim of giving man freedom. Today people speak of the human family, but if there is to be a human family its members must be first of all human themselves. Yet the experience of the recent past has shown that even on the level of preserving the quality of human life modern civilization is facing grave problems and, far from freeing man, has enslaved him as never before. Man **must** be rendered his humanity again if there is going to be

even hope of a world wide human family, and this humanity can only be brought back through the rebirth of a conception of man which the Promethean revolt of the modern world has placed in oblivion.

The current concept of man as a self-centered creature not responsible to any authority beyond himself and wielding infinite power over the natural environment cannot but end in the aggression of man against himself and the world of nature on a scale which now threatens his own existence. The type of Promethean man who conceives himself as being in revolt against God, complete master of his own and others' destiny and possessing unbounded energy and power over the earth which is used to an ever greater degree to quench his insatiable passions cannot but reach a state of disequilibrium and chaos which is exactly what modern man faces at every junction of his life today. This disequilibrium leads occasionally to war which is its most obvious and threatening symptom. At this point an attempt is made to overcome this symptom and to establish some kind of peace. But this act is carried out not with the hope of correcting this disequilibrium and of turning the chaos into order but of allowing the innately unstable state of things to continue somewhat longer without excessive disturbance. Few even ask if modern man deserves to live in peace while he is at war inwardly with the inner man, who despite everything continues to live within him, and outwardly with the cosmic order and the metacosmic Reality which continue to be present and will have the final word whether man heeds the call of the Real or not.

To prop up the disequilibrium which he carries within himself, modern man has sacrificed everything at his disposal. He has accepted to go the certitude of metaphysical and religious doctrine and even accepted that two and two makes three in order to compromise with someone who has insisted that it makes two. He has raped nature with paralleled ferocity in order to fulfill ever increasing needs which in

turn enable man to forget himself, his end and the purpose of life as much as possible. He has turned the urban environment into a veritable hell on the way to establishing heaven on earth. Nothing has escaped being sacrificed to sustain the disequilibrium contained innately in the modern concept of man, nothing — from religion to virgin nature, and finally to the sacrosanct character of the human person itself. But all this is of no avail because the disequilibrium continues and threatens at every moment to crumble on the heads of those who have so glibly and so persistently defended the concept of man as the lord of the earth, possessed with unlimited power to do what he wills, and even with pretensions to eradicate every form of evil from human life, as if anything other than the absolute Good could be absolutely good and anything other than Perfection Itself could be devoid of the mark of imperfection.

To speak of the possibility of a happy future for mankind without a fundamental change in the currently held conception of what man is is no more than a sentimental and fleeting dream. Men want to live together and they must literally live together more than ever before thanks to their destruction of the ecological equilibrium and the population explosion which are the fruits of modern man's own doings and which cannot be blamed on those civilizations in which man was seen as the theomorphic being that he is. And in order to live together men speak of the one human spirit or one single human family. But they are forced to remain content with only speaking about it. The one spirit somehow evades them, leaving in its wake a multitude of contending egos, and the family is splintered into feuding branches. Nevertheless people continue to speak in these terms, seeing the necessity of living together on a planet whose resources cannot bear any longer any major aggressions either against other nations or against the natural order.

The oneness which people of good intention seek cannot,

however, be achieved save through contact with the Spirit which is one in itself and many in its earthly reflections. The Holy Quran mentions concerning the Spirit that it is "from the command of my Lord" (*qul al-rūḥ min amr rabbī*). No contact with the Spirit is possible save through the dimension of transcendence which stands always before man and which connects him with the Ultimate Reality whether it be called the Lord or Brahman or *shunya*. To forget the Spirit and settle for its earthly reflections alone is to be doomed to the world of multiplicity, to separation, to division and finally to aggression and war. No amount of extolling the human spirit can fill the vacuum created by the forgetting of the Spirit which kindles the human soul but is not itself human.

In Islamic thought and following the language of the Quran the spiritual dimension of man is identified with the "face of God" (*wajh Allāh*) which is also the aspect of the Divinity turned towards the world. To speak of the human spirit without consideration of the Spirit in its trans-human reality is to speak essentially of a faceless humanity which is then reduced by force to animality and the tedious uniformity which stands at the very antipode of Unity.

The problems faced by modern man all point to the same cause, namely to man's living below his own possibilities and to this forgetfulness of who he is. Today those who have pondered over the human condition and the future of man with any degree of depth assert in unison that certain new and at the same time old qualities must be cultivated by man if he is to survive, qualities such as self-restraint, humility, charity towards one's neighbor including the world of nature, magnanimity, justice, etc. But to allow a heavy stone to fall and then extol the way it accelerates is one thing, and to move against gravity quite another. What is going to induce men, whom all the external forces of human society during recent times have

been pushing to an ever greater degree of outwardness, of self-aggrandizement, and the like, to suddenly turn towards the inner pole and to become transmuted from the state of a falling stone to that of a soaring eagle? What force is able to turn the interest of men from purely quantitative growth to the qualitative which so many students of the ecological crisis suggest as the only hope for averting a major catastrophe? If some think that sentimental assertions or political resolutions will achieve such ends they are mistaken, for they neglect completely the power of the human passions, of the dragon within, which only a St. George can slaughter.

The reversal of all the tendencies which are now threatening the whole of life on earth and are making the very existence of a future for man doubtful amidst all his futurology, cannot come save through the reversal of the pole of attraction. Only contact with the Spirit can provide a pull from on high and reverse the powerful gravitation which drags men ever more rapidly downwards away from the Unity which characterizes the Spirit. To speak of one human family without recourse to this celestial pole is no more than to dream, with no guarantee that this dream will not turn into a nightmare.

Men speak with great confidence about making the future and draw plans which appear perfectly logical on the level of blue prints, but which soon become tainted by all kinds of imperfections not envisaged at the planning stage. The reason is that the human beings who are agents for the execution of these plans are not seen to be what they really are, namely creatures with imperfection molded within their being, an imperfection which touches everything they do and which becomes more dangerous to the extent that its existence is denied. It is forgotten that the future cannot be any better than the imperfect state of those who act in bringing it about.

And this is again a basic fallacy related to the false conception of

man which has grown out of modern civilization, a concept which posits a perfection for man in his present day state which is simply not there. The result of this falsification of the real nature of man, who lives below his possibilities yet does not recognize his own evils, is that reform in the modern world is carried out in every domain except in that which concerns man himself. Even the Divine Norms which can alone judge man and guide him towards perfection are deformed to fit his every changing state. No one takes it seriously enough upon himself to ask whether modern man should not begin his discussion of making the future by reforming himself and by seeing himself as he really is, namely God's vicegerent on earth, endowed with exceptional powers but also with great responsibility towards all creatures which he cannot shun at any price except through his own destruction.

The great role of religions today should be not to placate the weaknesses of modern man by reducing themselves to one more "ism" or ideology to compete with the many existing ideologies which man has spun around himself over the past few centuries. Rather, their task is to hold before men the norm and the model of perfection of which they are capable and to provide the channels for that contact with the Spirit which alone can show the myriad colors and hues of the human spirit to be not sheer multiplicity and division but so many reflections of Unity.

The human spirit is One only at the summit of the human soul. Therefore, means must be found for men to climb to this summit of their own being. Otherwise on the level of external forms, of the earthly aspect of the human soul, there reigns but multiplicity leading to division and strife, and now thanks to new means of destruction to total war and total annihilation.

The incomparable Persian Sufi poet Jalāl al-Dīn Rūmī sang already seven centuries ago that:

اختلاف خلق از نام او فتاد چون به معنی رفت آرام او فتاد

The difference between creatures comes from outward form;
When the meaning (literally the Spirit) is reached there is peace.

Man can only have a future if he lives on the level of the full possibilities of the human state, which means centrality and authority on the terrestrial plane combined with responsibility, but which is also inseparable from receptivity toward Heaven and of submission to the Divine Norm which determines man from on high whether he wants it to or not. Man can speak of one human spirit provided he envisages the human spirit as an extension and reflection of the Divine Spirit and searches for his oneness at the summit where the terrestrial mountain touches the infinite expanses of the sky.

Man can speak of one human family provided the sacrosanct character of the individual member of the family is preserved as is the hierarchy which the very structure of the family implies. In nearly all the religions of mankind there has always been a holy or sacred family which has served as the prototype of family life itself. For example, the family of the Prophet of Islam has served not only a purely religious function but also has been the model for every Muslim family from the social point of view. Over the millenia, therefore, men have not faced any problems in preserving the institution of the family. But one cannot break the norm and cause an eclipse of the archetype and yet hope to preserve its earthly reflection. How can one speak of one human family for a generation in which the male and female elements within the primary family unit are in constant strife rather than

harmony and equilibrium, where all sense of authority which is based on the hierarchy which is in the nature of things is forgotten and where the atomic family is the target of bombardment from every direction leading to its splitting with the same success that man has been able to split the atom? If by the family is meant the painful chaos which so many of the young have come to experience in urban centers throughout the world during the past few decades then it is better not to have one human family at all.

To live within the human family in the positive sense of family, to speak of the human spirit, or hope for a peaceful future means first and foremost that man should awaken to his own condition, that he should submit himself to a thorough criticism and re-establish peace and equilibrium within himself and *vis-à-vis* the Divine Norm. There is no hope for a peaceful future for a creature who is usurping his rights and who is living in such a way as to be in total disequilibrium with both the natural environment and members of those cultures which are still anchored in the teachings which have descended from the world of the Spirit. There is no hope for man to preserve his humanity unless he reaches for the transcendent beyond him. To seek to be merely human is ultimately to fall into the infra-human state, as four centuries of Western history have demonstrated amply for the whole world.

Let us hope that on this 30th birthday of the United Nations a pause will be made not only to consider what men should do in the future but most of all what they should be, for only he who is what he should be according to the profoundest demands of the human state can also act rightly and according to the norms which of necessity govern all things. Only such a person can live at peace with himself, with other human beings and with the natural environment. And ultimately it is upon the words, acts and most of all presence of such

persons, more than any form of socio-economic planning, that the possibility of the realization of the Oneness of the Spirit and of harmony among human beings depends. To be concerned with the future of mankind cannot but lead to the wish and the prayer for the continuing and ever increasing presence, in all human societies, of persons in harmony with the Real.

Seyyed Hossein Nasr



**IBN ʿARABĪ'S OWN SUMMARY OF THE FUṢŪṢ:
"THE IMPRINTS OF THE BEZELS OF WISDOM"
(CONCLUSION)**

XI

**THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF DIVINE
OPENING IN THE LOGOS OF ṢĀLĪḤ**

Since the realities require and the knowledge of them as they are in themselves demands that results, whether in the mind or in the external world, only issue from numerical oddness, and since three is the first of the odd numbers, since oddness as usually defined is that a number capable of being subdivided into whole numbers cannot be subdivided into two equal parts, whereas the number one cannot be subdivided into whole numbers; God brought about the effusion of existence upon the world from three things: His Self or Essence, His Will and His Word. And the Reality, i.e. the divine He-ness in these three forms, is one, while the relations are different. Therefore He said, alluding to the three things, "Our only words to a thing, when We desire it, is that We say to it 'Be', and it is" (Quran XVI, 40), thus alluding to the Essence in three places ("We" and "Our"), to the Will in one place ("desire") and to the Word in two places ("words" and "say").

And do not let the combination of the premisses in philosophical reasoning veil you from confirming what we have said about oddness being necessary for a result to be achieved, even though the premisses are made up of four parts, i.e. the subject and object of each of the two premisses, for in reality they are three, since a single one of the four, i.e., the middle term, is repeated in the two premisses. So understand this. Therefore it remains valid to say that it is triplicity which brings about results, whether in the mind or in the external world. And the world is a result, without doubt.

XII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE HEART IN THE LOGOS OF SHU^cAYB

Know that the heart, that is, the heart of the knower of "Allah", for the heart of other than he is not called a heart in Sufi terminology, unless metaphorically, as has been said:

The heart is a window upon the Lord: why do you call
the house of the devil a heart?

That which you have metaphorically called a heart — go,
throw it to the dogs!

And I said the knower of "Allah", because the heart of the knower of any of the other divine Names does not possess the comprehensiveness which will be mentioned shortly. The Name "Allah" is the comprehensive unity of all of the divine Names. So any heart which comes to know it has come to know all of the Names. But no knower of any of the other Names knows the Name "Allah", for the knowledge of these Names does not necessitate its knowledge. Concerning such a heart the poet has said,

This is a pearl from the ocean of Intimacy, not a heart, the

divine Majesty's spring of effusion, not a heart.

The story has become long and words drawn out: it is the sum of the mysteries of God, not a heart.

Although it, or the heart, comes to exist through the mercy of God, it is nonetheless wider than the mercy of God, because God has let us know that the heart of the servant embraces Him, for He said through the tongue of His Prophet, "Neither My earth nor My heaven embrace Me, but the heart of My believing servant does embrace Me". In contrast His mercy does not embrace Him, for its sway is only exercised over contingent beings. And this is a wondrous matter, if you understand.

When God — as reported in the collections of ḥadīth — undergoes constant changes of form on the Day of Resurrection, i.e., the forms of the beliefs of men in accordance with their receptivities and preparednesses, although in Himself He does not change from what He is in respect of Himself, then hearts which receive theophanies are for Him like containers for water. The water assumes form according to the form of the containers, although in itself it does not change from its essential reality. So understand the symbol we have mentioned, in order that you might understand the state of Him who is symbolized, for just as water has no shape in itself by which it becomes determined — rather, it takes the shape of its container — in the same way God, the Absolute, has no particular form in His Essence according to which He manifests Himself. On the contrary, He manifests Himself in the form of the servant who receives the theophany; for theophany only descends upon its loci in accordance with their preparednesses and their ontological receptivities. Likewise their preparednesses within the plane of objective existence are only the result of their Unseen and "unmade" (*al-ghayr al-majʿūl*) preparednesses in the ontological level of the Essence's Knowledge of Itself. So whenever a locus on the plane of objective existence receives a theophany, it only reaches him in the form of his eternal and immutable archetype.

The theophanies of God follow the beliefs of men, and the beliefs of men follow individual ontological preparedness, and individual ontological preparedness is in accordance with the universal unmanifest preparedness,

which is the attribute of the immutable archetypes of those who receive the theophany. And the immutable archetypes are the effusion of the Most Holy Emanation, which is the theophany of the Essence in the forms and preparednesses of the archetypes. And here there is a great difference, for some of the archetypes are the form of particular Names, with their differences in degree; some of them are the form of universal Names, likewise with their various differences; and some are the form of the Name which embraces all the particulars and universals.

So God has two theophanies: one is the unmanifest theophany of the Essence, which is the effusion of the immutable archetypes along with their general preparednesses — and there is no doubt that the scope and capacity belonging to the preparedness of the locus of theophany is in accordance with the scope and capacity of the archetype. And the second is the ontological and visible theophany, which follows the preparedness, compass and scope of the locus.

And since beliefs are various, and preparednesses are different, whenever God manifests Himself, anyone who has limited Him to the form of a particular description denies Him in other than that form. Whereas whoever has disengaged Him from the limitation of one form other than another — like the Perfect Men and the gnostics — does not deny Him in any form of theophany. Rather, he glorifies Him as he should and performs the worship worthy of His station, for the theophanies of God possess no end at which the perfect gnostic and the understanding knower of God might stop.

Wear the turban, or the dress, or the robe! By thy father, it will only increase my love!

Do you not see that God “Every moment is in a state” (Quran LV, 29)? In the same way, the heart is constantly undergoing transformation in accordance with His transformations in the states of its consciousness. Therefore He said, “Surely in that”, i.e. in the Quran, “there is a reminder to him who has a heart” (L, 37) which undergoes transformation according to different forms and attributes. He did not say, “who possesses a reason”, because the reason becomes limited accor-

ding to particular beliefs, so the Divine Reality — Who is infinite — becomes restricted in that which it perceives, **in contrast to the heart**, for since it is a locus for diverse theophanies from the levels of Divinity and Lordship and since it undergoes transformation according to the forms of these theophanies, it remembers its forgotten existence before it appeared in this physical and elemental level, and it finds here what it had lost, as the Prophet said, “Wisdom is the believer’s stray camel.” **So understand!**

XIII

THE QUINTESENCE OF THE WISDOM OF POWER IN THE LOGOS OF LOT

God said, “God is He that created you of weakness, then He appointed after weakness strength, then after strength He appointed weakness” (XXX, 54). Now the first weakness without dispute is the weakness of the constitution in the understanding of both the majority and the elite (the exoteric authorities and the Sufis). And the strength which is after it, or after the original weakness, is the strength of the constitution, to which is added in the understanding of the elite the strength of the spiritual state (*ḥāl*), which gives man the power to exercise free disposal (*taṣarruf*) and domination (*ta’tḥīr*) in the world through Intention (*ḥimmah*). And the second weakness is the weakness of the constitution, to which is added in the understanding of the elite the weakness attained through knowledge, or the knowledge of God, which weakens man and extracts him from his accidental strength and returns him to his original weakness, **until it joins him to the clay which was his origin. So he has no power over anything, and he becomes in himself and in his own personal essence, disregarding the manifestation of the divine Qualities within him, in his own eyes like a suckling infant with its mother**, for just as the infant sees no power or strength in itself and entrusts itself completely to its

mother, who feeds and nurtures it, the gnostic assumes the same relation to the Real Being and Absolute Lord.

And therefore, because of the weakness resulting from the knowledge of God and the lack of power to exercise free disposal over anything, Lot said, "O would that I had power against you", i.e., O would that I had power in the form of a strong Intention with which to resist and oppose you, "or might take refuge in a strong pillar" (Quran XI, 80), meaning by "strong pillar" according to the exoteric interpretation the strong tribe, which vanquishes its enemies. And the Prophet says, indicating what Lot meant by "strong pillar" according to the esoteric interpretation, "God have mercy on my brother Lot. He was taking refuge in a strong pillar", meaning by that, "the weakness resulting from knowledge", i.e., through these words he indicates the weakness which had overcome Lot because of his knowledge of God, since he first shows his sympathy for him by praying for mercy for him, and this tells of his weakness and incapacity. Then he links him to himself through brotherhood, which shows that Lot shared with the Prophet in this weakness, which is so obviously actualized in the latter. So the "strong pillar" is God, who governs him and nurtures him.



XIV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF DESTINY IN THE LOGOS OF EZRA

“To God belongs the argument conclusive” (Quran VI, 149) against His creatures, for they are the known by God, and the known, whatever it may be, bestows upon the knower of it, whoever he may be, or makes him perceive **what it is in itself**, i.e. in its own essence in terms of the states which occur for it for all eternity and their preparednesses, and that perception is knowledge. And knowledge has no effect upon what is known, in the sense that it might occasion within the known that which is outside of its own essence; rather, it follows the known, and judgment concerning the known is subordinate to it. **So there is no judgment** by the knower concerning the known except according to it. i.e., according to the known and what it requires in respect of its particular and universal preparedness. Therefore God did not appoint unbelief and disobedience for the creatures by Himself. Rather, He appointed it because of the requirements of their immutable archetypes and because of their seeking through the tongue of their preparedness that He make them unbelievers and disobedient, just as the individual essence of a dog requires the form of a dog and that it be considered ritually impure. And this is the very secret of destiny.

Now if you say, "The archetypes and their preparednesses are an effusion from God; therefore He has made them like that"; I will answer, "The archetypes are not 'made' (*maj'ûl*), they are intelligible forms belonging to the Divine Names which are not posterior to God except at the level of their own reality, but not in respect to time. So they are eternal, unchanging and immutable. When it is said that they are an 'effusion', this means that they are posterior to Him considered at the level of their own reality (not that they are created)."

Know that every messenger is a prophet, and every prophet is a saint; so every messenger is a saint. So the messengers are of the highest rank, since they combine the three levels; then the prophets, since they combine two. But the level of their sanctity is higher than that of their prophecy, and their prophecy is higher than their messengerhood, for their sanctity is their aspect of divinity, since they have been annihilated in God; and their prophecy is their angelic aspect, since through it comes their relation to the angelic world, from which they receive revelation; and their messengerhood is their aspect of humanity, which corresponds to and establishes contact with the human world.

The Shaykh writes, "When you hear from one of the people of God (the Sufis), or it is related to you that he has said, that sanctity is higher than prophecy, he does not mean anything other than what we have said", i.e., that the sanctity of the prophet is higher than his prophecy. "Or if he says that the saint is above the prophet and the messenger, verily he means by that 'in the same person'. This is because the messenger in respect of being a saint is more perfect than he is in respect of his being a prophet or messenger, not that the saint who follows him is higher than he."

XV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF PROPHECY IN THE LOGOS OF JESUS

Among the properties of the spirit, which is a breath of the Merciful possessing life as one of its inherent attributes, is that it never passes over a thing from among the receptacles and it never touches anything with its form pertaining to the World of Image-Exemplars without that thing coming to life. But when that thing comes to life, the power of free disposal of the spirit will be according to that thing's constitution and preparedness, not according to the spirit itself, for it is sacrosanct and has no fixed measure or particularized aspect. So if that thing possesses a harmonious constitution receptive to life, all of the properties of life including sensation and movement will appear within it according to its particular constitution. And if not, then a trace of life will appear in it, according to its form, like the low of the Calf as will be mentioned.

Do you not see that God's breathing (*nafkh*), or the divine spirit breathed, into bodies made complete (and ready) to receive the breathing of the spirit, in spite of its being pure of the characteristics of those bodies and (in spite of) the elevation of its ontological level in itself and the fact that it is situated at a level where it is beyond being delimited by

their attributes, **how its free disposal**, or the free disposal of the spirit within the body into which it has been breathed or within other things by means of the body, **will be to the extent of the preparedness of that body which is breathed into** and its receptivity, not in accordance with the spirit in itself? **Do you not see how the Samaritan, when he understood the effect of the spirits** upon that which they pass over and touch “seized a handful of dust from the messenger’s track” (Quran XX, 96), i.e., from the track of the Faithful Spirit, or Gabriel, whose image-exemplar had appeared upon Burāq ⁽¹⁾, who was also a spirit appearing in the form of an image-exemplar? So the spirit affected the dust which it had passed over, causing life to course through it, and the Samaritan knew this through his inner light and the power of his preparedness. So he seized a handful of dust from his track and cast it into the form of the Calf made from the ornaments of the people. **So the Calf lowed** after it came to life (cf. Quran VII, 148), and **that is the result of the preparedness of its constitution**, which followed the form of the Calf. And had it been the form of another animal, the sound appropriate to that form would have been attributed to it.



1) Burāq is the celestial steed, famous in particular because upon him the Prophet made his ascension to Heaven (*mīrāj*).

XVI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE ALL-MERCIFUL IN THE LOGOS OF SOLOMON

Since she, or Bilqīs (the queen of Sheba), belonged sincerely to him, or Solomon, in that she was obedient to him and believed in him, without being aware of it, she said to her people concerning the letter of Solomon when the Hoopoe cast it to her, and she showed it to them (Quran XXVII, 29), with the aim of manifesting the power of her Intention and exercising free disposal with it among them so that they would obey him, that it was "an honorable letter" (Quran XXVII, 29) .

When Bilqīs opened Solomon's letter and became aware of its contents, the divine grace which had encompassed her beforehand and the link formed by her innate compatibility came into motion. She believed and obeyed, and presented its contents to her followers and adherents, in order that everyone who shared with her in that homogeneity and compatibility would come forward and accept what the letter had said. For the basis of faith in the prophets and messengers is this compatibility and homogeneity, not the observing of miracles or the witnessing of wonders.

And Āṣif, Solomon's vizier, only manifested the power and con-

centration of Intention to bring the throne, or the throne of Bilqīs from Sheba before the viewer's glance returned to him, without Solomon, although Solomon was stronger and more powerful than he, in order to let the jinn know that Solomon's eminence was mighty, since this ability and powerful exercise of free disposal was possessed by one of his attendants. So what would have been the case if Solomon himself had exercised free disposal?

The superiority of Āṣif over that jinn who said, "I will bring it to thee, before thou risest from thy place" (Quran XXVII, 39), was in the exercise of the power of free disposal through his soul with the aid of cosmic influences and the natural properties of things, for the returning of the glance to the viewer is faster than his rising from his place (referring to Āṣif's words in the Quran, "I will bring it to thee, before ever thy glance returns to thee" (XXVII, 40). So Āṣif's action was more perfect than that of the jinn, for he exercised his free disposal upon the individual essence (*ʿayn*) of the throne by depriving it of existence and recreating it in one instant. He deprived it of existence in its (original) position and gave it existence in front of Solomon, for the word of the Perfect Man is like the word of God concerning something he wants to come into existence. When he says "Be!", at that very instant that thing comes into existence — however, with the permission of God — because God has become his members and his physical and spiritual faculties. And it was because of this relationship (between him and God) that this Perfect Man was the vizier of Solomon.

And since she, or Bilqīs, said in answer to the question concerning her throne, which was, "Is thy throne like this? (Quran XXVII, 42), "It seems the same" (XXVII, 42), one can detect her knowledge of the renewal of creation at each instant, for she said, "It seems". And he showed her the pavillion of crystal, so she supposed it was like a spreading water "and she bared her legs" (Quran XXVII, 44) so the water would not touch her clothing. But it was not a spreading water in reality, just as the visible throne brought into existence before Solomon was not the same throne which she left in Sheba in respect of its form, for it had discarded the first form and assumed another, while the substance, upon

which the two thrones imposed successively their forms, was one. So he showed her by that that the state of her throne was like that of the pavillion: as for the throne, because it was deprived of existence, and what the Creator created was similar to that which had vanished; and as for the pavillion, because in its extreme delicacy and limpidity it became similar to clear water, while (in reality) it was different. So he showed her with his actions that she was right in her words, "It seems the same."

And this, or the renewal of creation at each instant, is not particular to the throne of Bilqīs; rather it is valid in all of the world, both its celestial and terrestrial parts, for the whole world is in constant change, and the individual determination of everything that changes is perpetually renewed. So in each instant a determination other than the determination which existed in the previous instant comes into being, although the One Essence which undergoes these changes remains in its state; for the One Essence is the Reality of God, which becomes determined according to the First Determination as necessitated by His knowledge of His Essence. And It is the same as the intelligible substance which receives these forms which are called "the world." All of the forms are accidents which It undergoes and which change at every instant. But those who are veiled do not know this, so they are in doubt about this constant renewal in all things (reference to Quran L, 15: "Yet they are in doubt about a new creation.")

The sovereignty which will not belong to anyone after him, referred to in Solomon's prayer, "My Lord! Forgive me and bestow upon me a sovereignty such as shall not belong to any after me" (Quran XXXVIII, 36), is manifesting within the visible world (*shahādah*) the totality of the sovereignties pertaining to the world by way of exercising free disposal within it, i.e., within the world, not manifesting only some of these sovereignties, for each of the individual sovereignties which God bestowed upon Solomon has been shared (by one or another of the prophets and saints); and not the power and ability over the totality without manifesting it, for the Poles and Perfect Men before and after him realized this station, but they did not manifest it.

The subjugation of the winds (cf. Quran XXXVIII, 36) with which

Solomon was distinguished and preferred over others and which God made part of the sovereignty which was not bestowed upon any one after him, **is the subjugation of the fiery spirits**, which are the spirits of the jinn, as God said, "And He created the jinn of a smokeless fire" (LV, 15), **because they, or the fiery spirits, are spirits** which exercise free disposal **in the winds**, which are like their bodies.

God's words, "**Without reckoning**", when He said to Solomon, "This is our gift; bestow or withhold without reckoning" (Quran XXXVIII, 39), mean: **Thou wilt not, O Solomon, be made answerable** in the hereafter **for them**, or for what God granted thee of sovereignty, wealth, subjugation of the winds, etc. The Shaykh says in the *Fuṣūṣ*, "We know from the direct tasting granted in this path that Solomon's asking (for a sovereignty such as would not belong to anyone after him) was by the command of God. And when petition occurs according to the divine command, the petitioner receives the full reward for his petition", because he is obedient to his Lord and following His command. "And if God wills, He fulfills his wish in what he has sought from Him; and if He wills, He withholds, for verily the servant has carried out what God has made obligatory upon him in terms of obeying His command in what he asks of his Lord. Now if he asked this on his own without the command of his Lord, he would be asked for an accounting of it."



XVII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF EXISTENCE IN THE LOGOS OF DAVID

Since the station of prophecy and rank of messengerhood are a distinction conferred by God and one of the infinite divine gifts — not a reward deriving from a previous act, nor a gift springing from the expectation of a subsequent thanksgiving or worship — and in the same way since most of the gifts which derive from this station are effusions of pure bounty and beneficence and of perfect mercy and gratuitous gift, in this Wisdom the Shaykh alludes to some of the gifts which David received with his words, **He gave David as a bounty, i.e., as grace and gratuitous gift, knowledge of Himself not necessitated by his works. For if his works had necessitated it, it would have been a reward, whereas it has already been mentioned that prophecy and messengerhood are a distinction conferred by God and unrelated to acquisition and effort, just as are most of the gifts and favors which pertain to this station. And in the same way he gave him Solomon, for He said, “And we gave unto David Solomon” (XXXVIII, 30). And there remain His words, “And We gave David bounty from Us” (XXXIV, 10). Was this gift referred to as a “giving of bounty” the giving of a reward for his works, or did it mean a gratuitous gift? Obviously it is the second, because He mentioned that He gave David bounty, and He did not say that He gave him what He gave him as a**

reward for his works; and He did not seek recompense from him for that bounty. When He did seek thanksgiving for that through works, He sought it from his House, not from him, as He said, "Perform works, O House of David, as thanksgiving" (XXXIV, 13), because blessings upon the forebears are blessings upon the descendents. So in David's case it was the bestowal of a gratuitous gift and a grace, and recompense was sought from his House. And He said, after seeking thanksgiving from the House of David in the form of works, "and few are those who are truly thankful among My servants" (XXXIV, 13), employing the intensive form, or "truly thankful" (*shakūr*), in order that it might embrace "prescriptive thanksgiving" (*shukr al-taklīf*), which the servants are required to perform according to the prescriptions of the Divine Law, and "voluntary thanksgiving" (*shukr al-tabarru^c*), which is not prescribed, but which the servants perform voluntarily, for to intensify one's thanksgiving is to perform both of its kinds. Voluntary thanksgiving is referred to by the words, "Shall I not be a thankful servant?" — the words of the Prophet, when he stayed awake the whole night until his feet became swollen, and it was said to him, "Refrain, for God has forgiven thee thy early sins and the later," and he answered the above. And prescriptive thanksgiving is that which is commanded by God, like His words, "And give thanks to God" (II, 172) and His words, "And be you thankful for the blessing of God" (XIV, 114). And between the two kinds of thanksgiving there exists a difference of degree or qualitative disparity which is equivalent to the difference between the two kinds of people who render thanks; so just as he who renders thanks voluntarily is more excellent than he who renders it as a result of prescription, in the same way voluntary thanksgiving is more excellent than prescriptive thanksgiving. This is patent and obvious for him who understands things from God, and not on the basis of his own reason.

And David is specifically appointed to the vicegerency (*khilāfah*) by God to judge among men and exercise free disposal among men, for God said, "David, behold, We have appointed thee a vicegerent in the earth, therefore judge between men justly" (XXXVIII, 26); and the imamate, i.e., he is also specifically appointed to his imamate, for imamate in relation to vicegerency is like sanctity in relation to prophecy, since every vicegerent is an imam but not the reverse. Whereas other than he, or

other than David, like Adam or Abraham, is not so. As for Abraham, this is because God's words concerning him were, "Behold, I make you an imam for the people" (II, 124). He did not say "vicegerent", even though we know that here the imamate is a vicegerency; but it is not as if He had mentioned it by its most particular name, i.e., vicegerency itself. And as for Adam, although his vicegerency was stipulated by the text of the Quran, it is not like the stipulation concerning David. For God said to the angels, "I am setting in the earth a vicegerent" (II, 30); He did not say, "I am setting Adam as a vicegerent". And what is mentioned afterwards in his story does not indicate that he is that very vicegerent whom God stipulated in the Quran. And also He did not make explicit His appointing him a judge among men. And here we are only talking about explicit mention in the text of the Quran.

And he who has been given general vicegerency by God has been given rule and free disposal in all the world; and David was of this type, and therefore he was given the power of free disposal over the various kinds of beings, as the Shaykh indicates with his words: **the mountains' echoing God's praise with him** – for whenever he chanted and echoed the praise of God, the mountains would chant and echo it with him (cf. Quran XXXIV, 10) – **and likewise the birds' echoing praise with him announce the agreement**, or the agreement of these two kinds of being with him and their obedience to him. And the reason these two kinds were specified as agreeing and concurring is that they are the beings the most disdainful of man, the most elevated above him, and the most inclined to reject obeying him, because of the sway which hardness and lightness hold over them. Obviously both of them refuse to obey or to accept the power of free disposal over them: as for the first, because of the extremity of its "grossness" and heaviness, which refuses to be influenced; and as for the second, because of its extreme lightness and the fact that it is not fixed before the agent when it is influenced and controlled. Evidently if these two extremes with their exaggerated refusal and their disdain do obey David and agree with him, **the agreement of man with him is more suitable**, for man has a position between the mountains and the birds and approaches a state of equilibrium. Necessarily David's relationship to man is firmer and more manifest (i.e., it was much easier for him to exercise free disposal over man).

XVIII
THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM
OF BREATH IN THE LOGOS OF JONAH

His blessing, or the blessing of Jonah, returned upon his people, for they believed, and their belief profited them and removed the chastisement from them (Quran X, 98), because God attached them to him in the way that the part is attached to the whole or the branch to the root; and the properties of the root are valid for the branch. Therefore, when the grace and mercy of God reached Jonah, it also reached his people, as He said, "Why was there never a city that believed, and its belief profited it? — Except the people of Jonah" (X, 98). And that, or the return of his blessing upon his people, was in spite of his anger for Him, when his breast became straitened by the extent to which he reminded them but they did not remember and continued in their disbelief, so he left them. And he thought that would be permissible, since he only did it out of anger for God, zeal in His religion and hatred for disbelief and the disbelievers. But he should have been patient and awaited permission from God to leave them. So he was stricken with the belly of the fish. And since his blessing returned upon them in spite of his being angry with them for God, how would it have been if his state with them had been the state of satisfaction?

He thought well of God, as He reported, "And he thought that we would not straiten him" (XXI, 87), or We would not harass him for his leaving his people without waiting for God's command, so **He delivered him out of grief** because of the blessing of that thought. **Even so does He deliver the believers** (cf. Quran XXI, 88), i.e., those who are sincere in their states, like Jonah was sincere in his state, i.e., his anger in God. And in His kindness and His grace towards him, **He "caused to grow over him a tree of gourds"** (XXXVIII, 146) – for one of the benefits of this kind of tree is that flies do not gather near it – so he took shelter in its shade when he came out of the fish's stomach like a baby bird without feathers; for if flies had alighted on him, they would have annoyed him. Then when he cast lots with them, i.e. the people of the ship, when he left his people in anger and boarded the ship, and it stopped; so they said, "There is a runaway among us", it being the belief of sailors that a ship will not move if it is carrying a runaway; he made himself one of them, i.e., one of the people of the ship, so he said, "Cast lots", and the lot came out against him, so he threw himself in the water. **So the mercy embraced all of them** as a result of the blessing of his making himself one of them during the casting of lots; for the fish swam along with the ship, lifting its head out of the water while Jonah breathed within it and praised God. And it did not leave them until they reached the shore. It spit him out healthy, nothing of him having changed. So when they saw that, Mercy encompassed them, and they submitted their wills to God.



XIX

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE UNSEEN IN THE LOGOS OF JOB

Since complaint to God does not contradict patience – and therefore God praised Job for his patience even though he prayed for the removal of his affliction – nor did he, i.e., Job, oppose the divine Omnipotence by being patient and refraining from complaining to Him; rather he complained and called out to Him, “Behold, affliction has visited me, and Thou art the most merciful of the merciful” (Quran XXI, 83); and this lack of opposition was known from him, God gave him his household by bringing to life his sons and daughters who had died and He provided him with children the like of them with them.

And he stamped his foot at his Lord’s command, since God commanded Job with the words, “Stamp thy foot! This is a laving-place cool, and a drink” (XXXVIII, 42). So he removed through that stamping his pains and his ills, and there sprang up also through that stamping from beneath his feet water, which is the secret of life, and its root, for verily through water come alive those physical and elemental bodies which are alive. Therefore it is the root of life, or the life which courses through every natural, or physical and corporeal, living thing. For from

water he was created, and through it he recovered from his pains and ills. So He made it a mercy from Him and a reminder to us and to him.

And He treated him kindly in the oath he had made, when he swore during his illness to beat his wife with a hundred lashes if he recovered. So when he recovered, God ordered him to take a bundle of rushes and to strike his wife with it (Quran XXXVIII, 45). So God expiated his oath with the easiest thing for him and for her. And He told us about this to teach us and to authorize us to discriminate among those who fulfill their oaths, for we still have this authorization (to act gently in fulfilling oaths). It has been related that the Prophet was brought a weakling who had committed adultery with a slave girl. So he said, "Take the branch of a date tree containing a cluster of one hundred stalks, and strike him with it once."

And expiation was appointed and promulgated in the community of Muhammad to veil them from the punishment directed toward them for breaking oaths. In this sentence there is an allusion to the fact that the word "expiation" (*kaffārah*) comes from the root "to cover" (*kufi*), since it covers the person who makes the oath and protects him from the punishment for breaking it. Expiation is an act of worship which God commanded, and commanding it before the fact is to command the breaking of oaths, since the actualization of the first is dependent upon the actualization of the second. Therefore breaking oaths is commanded by God, but when he, or the person who has made the oath, has seen something better than what he had sworn to do. Then He will respect the oaths, i.e., God will respect their right because they include His remembrance (*dhikr*), since He has prescribed expiation as a means to prevent the swearer from being punished. Even though he is committing an act of obedience, he is remembering God in his oath with one of his members. So the member which remembers Him, which is the tongue, seeks the result of His remembrance in terms of mercy, reward and His protecting it — along with the other members — from punishment; for it is the part which remembers which protects the others, just as the world is protected by the existence of the Perfect Man. The fact that he is disobedient or obedient is another factor, which in no way affects that member which remembers in terms of reward or punishment; for man in

respect of his being compounded of different spiritual and physical realities is a multiplicity, even though he is one in terms of his unified whole. And the obedience or disobedience of one part of him does not necessitate the obedience or disobedience of another part.

XX

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF DIVINE MAJESTY IN THE LOGOS OF JOHN

Know that there is no being in existence whose multiplicity of attributes and acts is consumed by the oneness of its essence in such a way that every number and everything numerable are annihilated within it except God. So part of His grace to John was that He gave him a share of this perfection, and so He placed him in His Own station. He incorporated his name, his qualities and his acts into the oneness of his essence by combining within his name the denotation of all these three. Thus they became united in verbal existence: his name denotes his essence by being his proper name; it denotes his acts because it is a form (*Yahyā*) related to a verb which indicates his revivification (*iḥyā'*) of the remembrance of Zachariah; and it denotes his qualities because he only revivified the remembrance of Zachariah by becoming qualified by his attributes and manifesting them.

Since oneness requires priority (*awwaliyyah*) and not being preceded by others, **He placed him, or John, in His position in the priority of names,** for just as the Name "Allah" possesses priority in that no one was named by it before Him, He bestowed upon him priority in his name; **for He did not appoint for him beforehand a namesake** (Quran XIX, 7). **And after**

that, i.e., after He gave him priority in that name, **he was followed in his name by others, in order that it might trace back to him** and he might be the source of designation by this name.

The Intention, which is one of the inward causes (of things and events), **of his father, Zachariah, affected him when his heart, or the heart of Zachariah, was filled with the love of Mary**, for verily the first reason for the existence of John was that his father deemed Mary's state to be good. So he concentrated his Intention while seeking refuge in God through supplication, and his Lord answered him and bestowed upon him John. **So He made him chaste through this mental image, i.e., by reason of Zachariah's forming an image of Mary and deeming her states to be good while he directed his Intention toward the existence of John.**

And the philosophers have come to know of the likeness of this, for (they say) **when a person has intercourse with his wife, at the time of discharging sperm into her womb he should maintain within his soul and she should also maintain within her soul the image of the most excellent of beings, for the child will partake of that image, from its states, attributes and moral qualities, to an ample degree and full share, if not completely, for the child only takes form according to those psychic qualities and attitudes, physical contingencies and imaginal and mental forms which hold sway over the parents.**



XXI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE MASTER IN THE LOGOS OF ZACHARIAH

You have already come to know that Intention is one of the inward causes, and inward causes are stronger in their domination than ordinary outward causes and more deserving of being attributed to God. For this reason the inhabitants of the World of Command (*amr*) are stronger than the inhabitants of the World of Creation. In addition, let us remember the matter of, "And We set his wife right for him" (Quran XXI, 90), for if it were not for the succour of God to Zachariah and his wife by means of an Unseen power of Lordship outside of ordinary causes, his wife would not have been set aright and she would not have been able to bear a child. Therefore when God gave him the good news of John, he found it strange and said, "O my Lord, how shall I have a son, seeing my wife is barren, and I have attained to the declining of old age" (XIX, 8). So God answered him with His words, "Said He, 'So it shall be; the Lord says, "Easy is that for Me, seeing that I created thee aforetime, when thou wast nothing"'" (XIX, 9); i.e., even if something like this is difficult, or rather impossible, in terms of outward causes, in respect to the Possessor of Perfect Power, of Strength and of Might it is easy. Then just as that power coursed from God into Zachariah and his wife, it went from them to John. Therefore God said to him, "O John, take the Book forcefully"

(XIX, 12).

When Zachariah attained to the mercy of Lordship, i.e., God's nurturing him through bounty and succour and accomplishing that which was for his well-being, and also setting things right for him, as indicated by His words, "And We set his wife right for him", he concealed his call to his Lord and his prayer to Him from the hearing of those present. So he called Him in his secret center (*sirr*) (cf. Quran XIX, 3), in order that his Intention might be the most concentrated and the farthest from dispersion and its effect might be the greatest. So it, i.e. his secret call, gave rise through the power of its effectiveness to that which is not usually given rise to, i.e., John, who was born between a declining old man and a barren old woman, for whom it is not usual to bear children, for barrenness prevents production. Therefore He said, "the barren wind" (LI, 41), and He distinguished between it and "the winds fertilising" (XV, 21), for these are such winds as produce good by bringing forth rain clouds, whereas "the barren wind" is what is opposed to them, for wherever barrenness exists, it prevents production. And God made John the inheritor of what he, or Zachariah, possessed, i.e., knowledge, prophecy, prayer for guidance, the avoidance of error, etc., through the blessing of his prayer, when he said, "So give me from Thee a kinsman who shall be my inheritor and the inheritor of the House of Jacob" (XIX, 5-6). So he, or John, was similar to Mary in inheritance, for when Zachariah became Mary's guardian, he caused her to be his heir in some qualities of perfection; or (he was similar to her) in being chaste; for she was one of the things which was with Zachariah, because he was her guardian. So when John inherited what was with him, he inherited some of her qualities, so he resembled her in them. And in the same way He made him inheritor of a group of the House of Abraham, i.e., prophets, saints and men of knowledge, in the above mentioned things.

XXII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF INTIMACY IN THE LOGOS OF ELIAS

He, that is, Elias, says, addressing his people who adhered to the worship of an idol whom they called "Baal", "Do you call on Baal, and abandon the Best of creators?" (Quran XXXVII, 125), and thus he makes creatorship a quality shared by God and what is other than He. And God says, "Is He who creates as he who does not create?" (XVI, 17), affirming that creation belongs to Him and negating it from others. So apparently there is a contradiction between these two verses. Therefore the Shaykh points to their reconciliation with his words, so the "creation" by mankind understood from Elias's words is determination (*taqdîr*), and the other creation is the bestowal of existence (*ijād*).

XXIII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF VIRTUE IN THE LOGOS OF LOQMAN

Since Loqman knew that associating others with God is a mighty wrong to that which is being associated with Him, because that which is associated is a determined being identical with the Absolute Being of God according to the determination, which is one of His states or theophanies; while the associator believes that it is a being other than and sharing with Him in the level of Divinity — thus he has not put it in its place, which is precisely how “wrong” is defined — **then it**, or association, is one of the wrongs done to the servants in Loqman’s mind, because that which is associated, whatever it is, is one of His servants.

And he, or Loqman, possessed directives concerning the Divinity, such as belief in Him, not associating anything with Him, obeying His commands and avoiding what He prohibited, **the directives of the messengers. And God witnessed that He gave him wisdom** (*ḥikmah*) (Quran XXXI, 12) — so he bridled (*ḥakama*) his soul with it — and when He gave him wisdom, He gave him **the comprehensive good**, or the good which comprehends and embraces many particulars, as He said, “And whoso is given wisdom has been given much good” (II, 269).

XXIV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE IMAMATE IN THE LOGOS OF AARON

Aaron to Moses, when he made him vicegerent over his people and went to meet his Lord at the appointed time, is in the position of the deputies (*nawwāb*) of Muhammad to Muhammad after his withdrawal from this physical level of existence on his way to his Lord. So just as Muhammad's deputies among the Perfect Men and the Poles are his heirs and vicegerents in his community — they exercise free disposal within it as he did — so Aaron was the heir to Moses and his vicegerent among his people and exercised free disposal among them as he did. So let the saint who is an heir and inherits from the prophets before him consider from whom he inherits, for the heir is either Muhammadan, or non-Muhammadan; and the non-Muhammadan may be the heir to Moses, Jesus, Abraham or others of the prophets; and let the heir also consider in what he is asked to act as deputy and heir, whether in knowledge, state and station altogether, or in knowledge without state and station, or in knowledge and state without station. So the soundness and strength of his inheritance from the prophet will help him to take his benefactor's place in it, or take the place of that prophet who is as it were his benefactor in what he has been asked to act as deputy. So he takes knowledge for example from the source from which the prophet from whom he in-

herits also takes it. For verily the sciences of the prophets are divine gifts and are the result of unveiling through theophany; they are not acquired or earned. Therefore it is necessary that true inheritance also be the result of a gift, not transmitted or rational, and that the saint-inheritor inherits his knowledge from the source from which the prophet and messenger acquired their knowledge. The king of the gnostics Abu Yazid al-Bastami said to some of the exoteric scholars and transmitters of laws, traditions and sayings, "You take your knowledge dead from the dead, and we take our knowledge from the Living who does not die." The same is true of states and stations. So whoso does not take them from God as the men of old took them, but rather memorizes their words and sayings and transmits from them, is not a true inheritor, but is only so figuratively speaking.

So whoever of the saint-inheritors partakes of his character traits, i.e., the character traits and attributes of the prophet from whom he inherits, in his exercise of free-disposal is as if he were he, as the Prophet said, "The men of knowledge of my community are like the prophets of the Children of Israel."



XXV

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF ELEVATION IN THE LOGOS OF MOSES

Know that when God willed to manifest His perfect signs in the Logos of Moses, and the effect of this will coursed through the celestial and terrestrial causes — such as the positions and movements of the heavens which prepare the substances of the world, the mixtures of the elements, and the preparednesses made receptive and ready to manifest all of this — and when the time of his appearance drew close, numerous human constitutions became determined in accordance with the realities of what existed within Moses's spirit before the determination of his perfect and prophet-worthy constitution, and to these constitutions particular spirits became attached. At the same time the sages of the period told Pharoah that his end and the end of his kingdom would be at the hand of a child born in that time. So Pharoah ordered the death of all of the sons born to the Children of Israel as a precaution against what God had foreordained and predestined, not knowing that there is no way to resist His destiny or delay His command. Hence this became the cause of these spirits being combined in their own world, their becoming attached to the spirit of Moses and their not being dispersed and scattered far from him by means of bodily attachments and being immersed in the physical world. Therefore he became strengthened by them, their characteristics

combined within him, and he was aided by their faculties. All of this was a particular favor of God to Moses and a confirmation, by aiding him with those spirits, like His aiding him with the celestial Spirits. So when Moses's spirit became attached to his body, those spirits, as well as the celestial Spirits, cooperated in aiding him with power and victory, and their life coursed into him. To this the Shaykh alludes with his words,

The life of everyone whom Pharoah killed for his sake coursed into him. Therefore his flight when he was afraid that they would kill him was only to save the life of those who had been killed. So it is as if he fled for the sake of others, i.e., those children who had been killed. Therefore, because of his mercy and compassion for others, God bestowed upon him messengerhood, which is a particular rank within prophecy, speaking (to him) without intermediary (cf. Quran VII, 144) and the imamate, which is dominion, or domination over and the exercise of free disposal in the world. Then, since He had given him the gift of speaking (to him), He spoke to him in the very form of his need, i.e., in the very form of what he required, or fire, because of the complete concentration of his Intention upon it. So we come to know from the theophany of God in the form of the fire because of the concentration of Moses's Intention upon it that concentration produces effects. And it, or concentration (*jam-^{ciyyah}*), is acting and producing effects through Intention, which is aspiration and the turning of one's attention toward something with all of one's faculties.

And when the like of this was known by him who knew among the believers and those who obey God, as well as others, he, or some of them, strayed from the path of his own guidance by acting through the concentration of his Intention in something not pleasing to God, while other than he was guided by it, i.e., by acting through the concentration of his Intention in something pleasing to God. So He put it, or acting through Intention and concentration, in the place of the Quran in the similitude struck concerning it: He said, "Thereby He leads many astray, and thereby He guides many; and thereby He leads none astray save the ungodly" (II, 26), and they, or the ungodly, are those who have deviated from the Path of Guidance which is in it. Here the Shaykh alludes to one of the inner meanings of this verse, for "*Qur'ān*" means literally "gathering" and "concentration."

XXVI

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF THE EVERLASTING REFUGE IN THE LOGOS OF KHALID

He, or Khalid, made his sign indicating his prophecy to be after he departed for his Lord, so he let his sign perish, since he did not manifest it during his lifetime, and he let his people perish also, for he did not show it to them, so they let him perish. Therefore the Prophet said to Khalid's daughter, "Welcome to the daughter of a prophet whose people let him perish!" And it was only his sons who let him perish, since they did not let the people who were believers open his grave because of the shame which befalls the Arabs resulting from their customs pertaining to the zeal of the "Age of Ignorance" (before Islam).

Khalid's story is as follows: he dwelt with his people in Aden. A great fire came out of a cave and destroyed the farms and flocks, so his people sought refuge with him. Khalid began to beat the fire with his staff until it retreated before him back into the cave. Then he said to his sons, "I shall enter the cave after the fire and extinguish it." And he ordered them to call him after three full days, for if they were to call him before that, he would come out and die. But if they waited three full days, he would come out healthy. So when he entered, they waited two days. Then Satan filled them with unrest and they did not wait the full three days but thought that he had died. So they called him, and he came

out of the cave with a wound on his head which had been produced by their call. So he said, "You have caused me to perish, and you have let my words and instructions perish."

Then he told them that he would die and ordered them to bury him and watch over his grave for forty days, for a flock of sheep would come to them led by a donkey whose tail had been cut off. So when the donkey stopped before his grave, they should open it and he would rise up and tell them about the states of the Isthmus with certainty and having observed them. So they waited forty days, and the flock came led by the bob-tailed donkey. It stopped before his grave, and the believers among his people made as if to open it. But his sons refused to let them in fear of disgrace and lest they be called "the sons of him whose grave was opened." So it was the pagan ignorance of the Arabs which prompted them in this manner, and they caused his instructions to perish and let him perish.



XXVII

THE QUINTESSENCE OF THE WISDOM OF SINGULARITY IN THE LOGOS OF MUHAMMAD

The Wisdom of Singularity was dedicated to the Logos of Muhammad because he is the first determination with which the One Essence determined Itself before it manifested Itself in any of the other infinite Self-determinations. And these Self-determinations are ranked according to genus, species, kind and individual, some of them included under the others. So he encompasses all of the Self-determinations, and he is one and singular in existence, without parallel, for no Self-determination is equal to him in rank; and there is nothing above him but the Absolute One Essence, which is "purified" from every determination, attribute, name, designation, definition and description. So to him belongs the absolute singularity. In addition, singularity was actualized for the first time through his immutable archetype, since the first archetype to be effused by means of the Most Holy Emanation was his. So he attained through the unique Essence, the level of Divinity and his immutable archetype the supreme singularity.

His miracle (*mu^cjizah*), which proves his prophecy, is the **Quran**, which is his self and his reality in respect of its embracing all realities, or the verbal expression which is indicative of this all-embracingness and

which came to him from God. In either case, the Quran is miraculous, for this all-embracingness and concentration is not possessed by any of the realities, because all of the realities are contained within the Muhammadan Reality as the part is contained in the whole; nor does any revealed book denote such an all-embracingness and concentration, for the Quran is the comprehensive unity of all the divine books.

God in His Essence is independent of the world and its inhabitants. But His infinite Names require that each have a locus of manifestation, so that the effect of that Name will appear in that locus, and the Named – which is the Essence – will reveal Itself in that locus to him who professes the divine Unity. For example, “the Merciful”, “the Nourisher”, and “the Vanquisher” are each a Name of God, and their manifestation takes place through the merciful and the object of mercy, the nourisher and the nourished, and the vanquisher and the vanquished. So as long as there is no merciful or object of mercy in the world, mercifulness will not become manifested; and in the same way nourishing and vanquishing. Moreover all of the Names must be judged analogously. Therefore the reason for the manifestation of all particular beings is the demand of the Names of God. And all of the Names are under the sway of the Name “Allah”, which encompasses and comprehends them. Moreover this Name also necessitates a universal locus of manifestation, which because of its all-comprehensiveness would correspond to the all-comprehensive Name and be the vicegerent of God in conveying effusion and perfections from the Name “Allah” to what is other than it. That all-comprehensive locus is the Muhammadan Spirit, which is referred to by the *ḥadīths*, “The first thing created by God was my Spirit” or “my Light.”

The root and the origin of all creatures is the ontological level of the Reality of Realities, which is the Muhammadan Reality or the Light of Ahmad, the form of the One Unique Presence. That ontological level embraces all divine and cosmic perfections and establishes the measure of all the levels of human, animal and angelic harmonies. The world and its inhabitants are the forms and the parts of his particularization, and Adam and his children are subjugated toward the goal of his perfection. To this reality refer the words of the *ḥadīths*, “I am the master of the children of

Adam” and “Adam and those who come after him are under my banner.”

And since one of the inner meanings of the word “Quran” is concentration of the Intention, as was indicated in the chapter on Moses, the Shaykh wants to show that this concentration is also a miracle, so he says, **And concentration upon one thing is a miracle, because of the multifarious realities which man embraces and his multiple and various spiritual and physical faculties. And each of these realities and faculties has a particular requirement and a determined property which differs from the requirements and properties of the others. So concentration — which is the absorption of that multiplicity by oneness — shatters the habits of the majority, and thus it is a miracle.** ⁽²⁾ Now man, who is multiple through his different faculties, is like the Quran, which is multiple and diverse through its multiple verses and through its being the Word of God unconditionally, without quoting the words of others, and the words of God, in the sense that He has spoken them, but quoted by God from others. So in respect of its being the Word of God unconditionally, it is miraculous, although not in respect of its quoting the words of other speakers; and it, or the Quran’s being multiple through its multifarious verses and one in its being the Word of God, is concentration which demands that it be miraculous. So also is the concentration of the Intention of man with its multiple realities.

God said, “**Your companion**”, i.e., Muhammad, “**is not possessed**” (LXXXI, 22), the word usually understood to mean “possessed” (*majnūn*) being from the root *jnn*, which means to hide or conceal, i.e., nothing has been concealed from him; “**and he is not niggardly**” (LXXXI, 24), so he was not niggardly with anything belonging to you, i.e., with anything which you are worthy of and your preparedness demands; “**and he is not suspected**”, as some authorities have read this same verse, i.e., no one ever suspected him of being niggardly with anything which he had from God which belonged to you, for he delivers to everyone who has a right his due and effuses upon him everything he needs and is entitled to.

2) Two words are commonly used in Arabic for miracle, *muʿjizah* and *khāriq al-ʿādah*, the latter of which means literally “shattering of habit.”

Since fear is not actualized unless accompanied by being astray (*ḍalāl*), which is bewilderment (*ḥayrah*); for fear is the heart's being stripped of the serenity of security because of expecting the possible occurrence of something distasteful; and there is no doubt that expecting the distasteful without being sure of it is a kind of bewilderment and uncertainty. So since the Shaykh wants to negate fear from him, he points out that he was not astray, just as God said, "**Your companion is not astray, neither errs**" (LIII, 2). But it is necessary to know that "being astray" has three stages: a beginning, a middle and an end, and the straying which is negated from him is the first two stages, for the third stage is his spiritual station in which he sought increase with his words, "My Lord, increase my bewilderment in Thee." It is to this that the Shaykh alludes with his words, i.e., **he did not fear in his bewilderment**, which is the third stage and which is desired by the Perfect Men and never surpassed by them. And he did not fear in this stage because it was his nature to know that the ultimate goal in the knowledge of God is bewilderment, and **he who knows that the ultimate goal in the knowledge of God is bewilderment has been guided aright and is thus the possessor of guidance and eloquence in affirming bewilderment**. And bewilderment is the goal, so how should he fear within it?

Know that the first stage of being astray pertains to the bewilderment of the beginners, or the generality of men, the properties of the second appear in those of intermediate rank among those who possess unveiling while still being veiled, and the properties of the third pertain to the greatest of those who have attained to the Truth.

The cause of the first and common bewilderment is that man is an indigent seeker in his essence. So not one instant passes him by without his being in search. In reality this search is directed at the Perfection which is the true goal of the seeker, but the goals become determined according to the aspirations, intentions and relationships which motivate and incite. So as long as a goal to which he gives foremost importance or a religion or belief to which he binds himself does not become determined for man, he remains bewildered and agitated. The first thing which removes this bewilderment is the determination of a quest to which he gives first importance, then the knowledge of the path to attain it, then the factors

which can bring about its attainment, then those things to which recourse can be had to attain the goal, then the knowledge of the obstacles and the way of eliminating them. So when these things are actualized, the bewilderment disappears.

Then, once a goal has been determined for man and he has given first importance to something which he sees as his end, his state is one of two kinds: either that thing embraces him in such a way that nothing remains with which to seek for more, such as is for the most part the state of the people of religions and creeds; or some sobriety remains, and you see that although he leans upon a certain state and a particular thing, he sometimes inquires and looks around, wondering if he might not find something more perfect than what he has embraced. So if he finds that which agitates and awakens him, he moves on to the compass of the second stage.

His state in the second stage is like his state in the first in that either he remains listless and indifferent towards seeking for more, or something remains in him which prevents him from finding rest and peace — especially when he sees that the people of the intermediate stage have split up into numerous factions, each of which sees that it and those who agree with it have attained the goal and that others have gone astray. And he sees the source and place of adherence of each denomination and that none of them has a leg upon which to stand. He sees possibilities knocking and contradictions manifest, so he becomes bewildered and does not know which of the beliefs is the most correct in reality. He remains bewildered until at last the qualities of one of the stations upon which the people of religious beliefs support themselves gain sway over him so that he is attracted to it and gains tranquillity; or else grace — or grace along with his sincerity in aspiration, his earnest determination and his strenuous efforts — lifts from him the veil, so he becomes one of the people of unveiling.

His state at the beginning of the station of unveiling is like his previous states in that when he hears the celestial voice speaking to him, when he contemplates exalted visions and when he sees how well God has dealt with him and all that he has attained which has eluded most of the

people of the world, some or all of this either enthralls him completely, or there remains something in him of the burning thirst of aspiration. So he looks at God's words, "It belongs not to any mortal that God should speak to him, except by revelation, or from behind a veil, or that He should send a messenger and that he reveal whatsoever He will, by His leave; surely He is All-high, All-wise" (XLII, 51), and its like among the divine allusions and prophetic admonitions, and he becomes aware that in the case of everything that arrives through a veil or becomes determined through an intermediary, necessarily the veil and the intermediary have a certain effect, so that which arrives does not retain its original purity. Then possibilities begin knocking, especially when he comes to know the secret of his spiritual state or station and the attributes which dominate it, and that each of these has an effect which manifests itself to him and is brought into relation with him. So he does not become tranquil, and no desire remains in him for the divine presence from a particular aspect or special point of view. He goes beyond the levels of the Names and Qualities and all of the properties, acts and theophanies which pertain to them. So God does not become determined for him according to a particular spiritual or physical aspect with respect to the Outward or the Inward or according to various fields of knowledge, modes of perception, beliefs, visions, traditions or descriptions, because of his awareness of the Majesty of God and of the fact that He is not limited to all or any of these things, and because he does not become satiated, nor does his Intention stop at one of the goals at which the people of the stopping places ⁽³⁾ stop — even though they are right and they have stopped with God, for Him and in Him. Rather he perceives through his primordial nature that without any doubt he has a resting-place within His Being, and he turns toward it with the greatest part of himself, or rather with all of himself, and he places his presence in his attention to God in the manner that God knows Himself in Himself by Himself, not in the way He knows Himself in other than Himself, nor in the way that others know Him, and not in accordance with knowledge accorded by grace or earned.

3) *Ahl al-mawāqif*, i.e., those whose archetypes and preparednesses are limited in certain respects and who therefore stop short in the spiritual ascent before attaining the ultimate goal

And this state is the first of the states of the people of the final bewilderment, which is desired by the greatest spiritual luminaries but which they do not exceed; rather they ascend in it for ever and ever, in the world, in the Isthmus and in the Hereafter. They have no fixed goal in the Outward or the Inward, for they do not hold God to be determined by any station according to which He becomes delimited in their inward or outward parts, and therefore distinguished from any other quest. Rather He has shown them that He encompasses them from all of their hidden and manifest directions and that He reveals Himself to them in them, not in any one thing, direction, name or level. So they enter the Trackless Desert in His contemplation, and their bewilderment is from Him, through Him and in Him.

William C. Chittick



Antoine Faivre

Professeur à l'Université de Bordeaux III

(Chaire de littérature et pensée germaniques)

Chargé de conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

(Vème Section, Sorbonne)

BIBLIOGRAPHIE

(février 1976)

OUVRAGES PARUS:

- *Kirchberger et l'Illuminisme du XVIIIème siècle*. Publication du Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVème Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Collection des Archives Internationales d'Histoire des Idées. La Haye, Editions Martinus Nijhoff, 1966. XXX + 284 pages, et illustrations. Thèse de doctorat de troisième cycle (Sciences Religieuses-Germanistique)
- *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*. Paris, Klincksieck, 1969. 788 pages et illustrations. Thèse de doctorat d'Etat.
- *L'ésotérisme au XVIIIème siècle en France et en Allemagne*. Paris, Seghers-Laffont, Collection "La Table d'Emeraude", 1973. 224 pages et illustrations.
- *Les Conférences des Elus-Cohens de Lyon (1773-1776) : Aux sources du Régime Ecossais Rectifié*. Préface de Gilbert DURAND. Braine-le-Comte (Belgique), Editions du Beaucens, 1975. 155 pages et illustrations.

OUVRAGES SOUS PRESSE:

- *Le fonds maçonnique Bernard de Türrckheim (1752-1831)* Paris, Editions du Prisme, 1976. 150 pages et illustrations. (Cet ouvrage reprend, en les développant, les deux articles sur B. de Türrckheim mentionnés *infra*).
- *Friedrich von Tieman (1743-1802) et la Franc-Maçonnerie ésotérique*, 1976. 200 pages.
- *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, Georg Olms Verlag (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, XX), 1975, 325 pages (réédition anastatique des articles mentionnées *infra* sur l'alchimie, Fournié, Corberon, Kleuker, Lechleitner, Lavater, ainsi que quatre premières analyses également mentionnées *infra*).

EDITION:

- René LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie occultiste et templière aux XVIIIème et XIXème siècles*, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1970. 1100 pages. Publié, préfacé et présenté par Antoine FAIVRE avec cent pages d'addenda bibliographiques, nouveaux documents inédits, index, etc...)
- A PARAÎTRE : *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Sammelband herausgegeben von Antoine FAIVRE und Rolf-Christian ZIMMERMANN, Stuttgart, Erich Schmidt Verlag, 1976.

TRADUCTION:

- Max PICARD, *De la désintégration des formes dans l'art moderne*, Lyon, Vitte, 1960 (titre original : *Über die Atomisierung in der modernen Kunst*).

ARTICLES:

- *Zola et les Halles (présentation et commentaire de textes inédits)* in *Le génie de Zola*, Anvers, Editions Beckers, 1965.
- *Un martinésiste catholique, l'abbé Pierre Fournié*, in "Revue de l'Histoire des Religions", juillet et octobre 1967, pp. 33 à 73,

131 à 172.

— *Un familier des sociétés ésotériques au XVIII^{ème} siècle, Bourrée de Corberon*, in "Revue des Sciences Humaines", avril 1967, pp. 259 à 287.

— *De Saint-Martin à Baader : le "Magikon" de Kleuker*, in "Revue d'Etudes Germaniques", avril 1968, pp. 161 à 190.

— *Un théosophe post-kantien : Thomas Lechleitner*, in "Revue de l'Histoire des Religions", avril 1968, pp. 39 à 63.

— *Une collection maçonnique inédite : le fonds Bernard de Türkheim (Domaine français)*, in "Revue de l'Histoire des Religions", Janvier et avril 1969, pp. 47 à 67, 165 à 191.

— *Le fonds Bernard de Türkheim (Domaine allemand)* (en collaboration avec Jules KELLER), in "Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, février 1969, fascicule 5, pp. 321 à 336.

— *Pour une approche figurative de l'alchimie*, in "Annales-Sociétés-Civilisations", numéro spécial "Histoire et structure", Paris, Armand-Colin, 1971, 20 pages.

— *J.C. Lavater, Charles de Hesse et l'Ecole du Nord*, in "Werkgroep 18^è eeuw Documentatieblad", nr 23-24, mai 1974, pp. 37 à 52.

— *Symbole, ésotérisme et théosophie*, in "Le Magazine Littéraire", mars 1973, pp. 9 à 23.

— *Le Temple de Salomon dans la Maçonnerie mystique au XVIII^{ème} siècle*, in "Australian Journal of French Studies", Vol. IX, nr. 3, 1972, pp. 274 à 289 (et dans "Travaux Villard de Honnecourt" nr. IX, pp. 4 à 11, 1973, et dans *Les Conférences aux Elus-Cohens de Lyon*, cf. *supra*).

— *Le Ternaire alchimique et l'Axe Feu Central dans la tradition martinésiste*, in *Mélanges Hommage à Henry Corbin*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975, pp. 587 à 601 (paru aussi dans *Les Conférences aux Elus-Cohens de Lyon* (cf. *supra*), pp. 112 à 121).

— *"Voie intime" et pensée ésotérique dans le Romantisme (France et Allemagne)*, in Cahiers de la "Société d'Etudes Romantiques", 1976, pp. 57 à 66. (Exposé présenté au colloque de l'Université de Lille en juillet 1973 consacré au mot "intime" dans le Romantisme)

— *Philosophie de la Nature et Naturalisme scientiste*, in Colloque de l'Université St Jean de Jérusalem, Paris, Editions A. Bonne, 1975, 20 pages (Exposé présenté au colloque de Cambrai en juin 1974)

— *Polarität und Dynamik der Entsprechungsidee : 1 - Mystische Alchemie und geistige Hermeneutik. 2 - Die Symbolik der "Atalanta Fugiens" von Michael Maier*, in *Eranos Jahrbuch 1973*, Leyde, Ed. Brill, 1976, pp. 323 à 360. (Exposé présenté à la Tagung Eranos à Ascona, en 1973.)

ARTICLES SOUS PRESSE:

— *Les normes et la sécularisation du Cosmos*, in *Eranos Jahrbuch 1974*, 40 pages (Exposé présenté à la Tagung Eranos 1974 à Ascona, en 1974).

— *Franz von Baader devant la "Naturphilosophie" deson temps*, in *Epochen der Naturmystik*, Sammelband herausgegeben von Antoine FAIVRE und Rolf-Christian Zimmermann, Stuttgart, Erich Schmidt Verlag, 1976, 40 pages.

— *La critique boehméenne de Franz von Baader (contribution à l'étude de l'influence de Jacob Böhme en Allemagne)*, 20 pages (Exposé présenté au Colloque Böhme à Chantilly en septembre 1975).

— *Eglise intérieure et Jérusalem céleste*, in Colloque de l'Université St Jean de Jérusalem, Paris, Ed. Bonne, 1976, 25 pages (Exposé présenté au Colloque de Cambrai en juin 1975)

ANALYSES

— *Aspects de l'Aufklärung catholique*, in "Revue d'Etudes Germaniques", avril 1969, pp. 272 à 279 (sur des travaux de Richard van DÜLMEN).

— *Sources occultes de la Philosophie romantique*, in "Revue d'Etudes Germaniques", octobre 1969, pp. 553 à 562 (sur des travaux de Ernst BENZ, Hans GRASSL, Robert AMADOU)

— *Lettres inédites de Franz von Baader. IVème partie*, in "Revue de l'Histoire des Religions", avril 1970, pp. 195 à 200 (sur des travaux de E. SUSINI).

— *Rose-Croix et Rose-Croix d'Or en Allemagne (1600 à 1786)*, in "Revue de l'Histoire des Religions", avril 1972, pp. 57 à 70 (sur des travaux de Paul ARNOLD, R.C. ZIMMERMANN, etc.).

— ANALYSE A PARAÎTRE: *Rosicruciana*, in "Revue de l'Histoire des Religions" 1976, 25 pages (sur des travaux de Frances A. YATES, Serge HUTIN, etc.)

ICLES D'ENCYCLOPEDIES:

— *La musique des yeux au XVIIIème siècle*, in *Encyclopédie de la Musique sacrée*, Paris, Labergerie-Mame, 1971, T.III, pp. 488 s.

— *Aspects de l'ésotérisme au XVIIIème siècle*, in *Encyclopédie des Mystiques*, Paris, Laffont, 1972, pp. 333 à 355.

— *L'ésotérisme chrétien du XVIème au XXème siècles*, in *Histoire des Religions*, T.II, Editions Gallimard, Collection "La Pléiade", 1972, pp. 1304 à 1362.

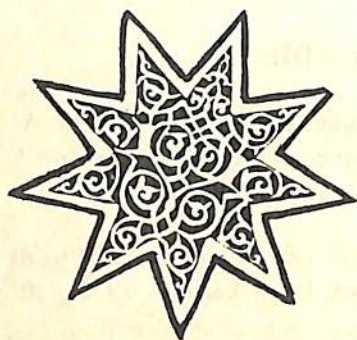
— *La Philosophie de la Nature dans le Romantisme allemand*, in *Histoire de la Philosophie*, T.III, Editions Gallimard, Collection "La Pléiade", 1974, pp. 14 à 45.

— Articles parus dans *Encyclopaedia Universalis* : Rose-Croix, Saint-Martin, Théosophie et dans son *Thesaurus* : Arithmosophie, G. Arnold, Fr. Von Baader, P.S. Ballanche, C.G. Carus, G.B. Cagliostro, J.P. Dutoit-Membrini, K.V. Eckartshausen, G. Encausse, A. Fabre d'Olivet, N. Flamel, R. Fludd, Fulcanelli, S. de Guaita, R. Guénon, M. Hahn, J.G. Hamann, J.F. Jung-Stilling, A. Kardec, N.A. Kirchberger, Mme de Krüdener, J.C. Lavater, E. Levi, M. Maier, Martines de Pasqually, H. More, J.F. Oberlin, F.C. Oetinger, J.Péladan, Philosophie de la Nature, Ch. H. Saint-Georges de Marsais, Spiritisme, F.M. van Helmont, J.B. van Helmont,

Th. Vaughan, Z. Werner, J.B. Willermoz, H. Wronski.

COMPTES RENDUS:

Une quarantaine parus dans "Revue d'Etudes Germaniques", "Revue de l'Histoire des Religions", "Revue d'Etudes Anglaises", "Cahiers d'Action Littéraire", etc...



REVIEW ARTICLE:

TRADITION AND THE ARTIST:

Golgonooza Press

(*Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal* by Henry Corbin (75 p.); *W.B. Yeats and the Search for Tradition* by Philip Sherrard (90 p.); *Solitary Perfectionist* by Kathleen Raine (90 p.); *The Winter Calligraphy of Ustad Selim* by Peter Lamborn Wilson (signed £1.50, unsigned 75 p.); *The Inward Journey of the Poet* by Kathleen Raine (signed £ 3, unsigned £ 1); *Use and Sign* by David Jones (75 p.); *Initiation and the Crafts* by René Guénon (50 p.); *Sacred Art in Persian Culture* by Seyyid Hossein Nasr; *Selected Poems* by Hugh McKinley; *On the Traditional Doctrine of Art* by A.K. Coomaraswamy. Catalogue available from Golgonooza Press, 3 Cambridge Drive, Ipswich, Suffolk, IP2 9EP, England).

The emergence of Modernism as a distinct and identifiable aesthetic phenomenon in the first decades of this century brought with it certain compensatory clarifications. By itself it represented the last stage in a long-drawn-out process of decay: "the head of the fish" began to putrefy in the Renaissance, and by the 19th century virtually no one in Europe retained a clear idea of what tradition might mean in the arts. But Modernism stank so thoroughly that it forced some people not only to hold their noses but to ask what was causing the stench.

Thus the compensatory clarifications: On the one hand within the ranks of the Modernists themselves (especially in literature) there began to appear figures who tried to reach out and grasp the last vanishing strands of a Western Tradition. They did not "go back"; in fact, they were the ones who produced the only real and relatively valid "changes" in perception (and hence in style) in 20th century literature, changes which were adapted to other purposes by more subversive figures. Eliot, Yeats, Pound and a few others like them managed to re-shape English literature precisely because for them tradition was a living source of inspiration. But they found few real followers. Their own intellectual (as opposed to intuitive or emotional) understanding of the doctrines of traditional art never attained the degree of clarity necessary to allow for the continuity, for the firm rooting of these doctrines within contemporary aesthetic consciousness. Their imitators (including most of the best poets of the century) caught hold of secondary, stylistic aspects of their work, and ignored the essence. They justified themselves by identifying this essence with political "reaction", and explained away their heros' attachment to tradition (such as it was) as an unfortunate psychological quirk. In some

cases they managed to forget it entirely. A liberal poet of my acquaintance once challenged an audience to think of *one* great contemporary poet who was a political conservative. When Pound, Eliot and Yeats were mentioned, he blushed visibly.

On the other hand there appeared a group of writers whose gifts lay more in the area of intellectual perception than in the composition of poetry or painting of pictures. Guénon and Coomaraswamy were not without their immediate precursors, but their brilliant comprehension of traditional art (and of Tradition in the broadest sense of the *religio perennis*) was so extraordinary as to make them appear almost self-born. In their writings on art they relied primarily on two sources (which are in fact ultimately almost one and the same): the ancient canons of traditional aesthetics, and their own profound insight, their *intellectual intuition*. I hope, in the cause of brevity, that I need not attempt to condense here their teachings, since most of our readers will be familiar with at least some of their writings. Their contributions to aesthetic theory are typified by two of the works under review, Guénon's *Initiation and the Crafts* and Coomaraswamy's *On the Traditional Doctrine of Art*.

If the artistic world in general accepted Eliot *et. al.* while rejecting their most important ideas (or approaches to ideas), it rejected (or again, ignored) Guénon and Coomaraswamy almost entirely. André Gide, at least, read Guénon

and was honest enough to admit that he had rejected him out of some sort of fear. Eliot lived long enough to praise F. Schuon's *Transcendent Unity of Religions*, though there is no evidence that he knew of Guénon and Coomaraswamy. Yeats *may* have corresponded with Coomaraswamy. David Jones (whose *Use and Sign* is published by Golgonooza), Eric Gill and a few other English artists knew of Guénon and Coomaraswamy and admired them and were even influenced by them. But so far no great flowing together of what we might tentatively call the "artistic" and the "intellectual" adherents of tradition has yet occurred, with a few noble and little known exceptions, needless to say. Guénon and Coomaraswamy have been followed by Schuon, and by Burekhardt, M. Pallis, S.H. Nasr (whose *Sacred Art in Persian Culture* has been published by Golgonooza) and others centered around the review *Studies in Comparative Religion*; by the *Etudes Traditionnelles* group in France; by E. Zolla and other writers in *Conoscenza Religiosa* in Italy. Philip Sherrard has published in *Studies* and contributed a paper on *W.B. Yeats and the Search for Tradition* to Golgonooza. The poetess Kathleen Raine, who is perhaps the only living writer really carrying on the work of Yeats and Eliot, has also published both in *Studies* and with Golgonooza (*Solitary Perfectionist*, a study of David Jones; and *The Inward Journey of the Poet*, in which she investigates the process of "self-discovery" in Dante, Yeats and the Platonists). Henry Corbin has also appeared in *Studies*, though he is best

known for his unique contribution in numerous books and articles to the understanding of Islamic *ʿirfānī* philosophy. Golgonooza presents his *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, an invaluable study of the doctrines on this subject, which Western philosophy is only just beginning to re-discover; Corbin's paper serves in a sense as an intellectual tool for anyone trying to understand the relation between tradition and art.

And this in fact is the goal of Golgonooza Press, which borrows its name from William Blake's divine City of Arts and Crafts ("Travellers to Eternity pass inward to Golgonooza" — *Milton*, 17:30). The publisher, Brian Keeble, himself a critic and poet of note, has set out to explore through the above-mentioned publications (as well as two collections of poems by authors attempting to work traditional veins, *The Winter Calligraphy of Ustad Selim* by Peter Lamborn Wilson and *Selected Poems* by Hugh McKinley) the questions which face contemporary artists once they have begun to explore the relations between tradition and art.

The major question, of course, facing such seekers, is whether or not it is possible to create anything at all.

Coomaraswamy is reputed once to have admitted that as a young man he was tempted to be "artsy-craftsy", but later gave it up. One can think of other examples among the traditional thinkers of men who composed music or wrote poetry or painted but abandoned these

pursuits as hopeless. Obviously this is not a matter of success or failure in founding a "school" or influencing trends in contemporary art. There exist certain overwhelming reasons which make the pursuit of the arts today, if not impossible, then perhaps too difficult to be worth the effort for those who have embraced tradition.

The first and most obvious is the undeniable fact that traditional art is created by traditional society. Once again we wish to avoid going over ground already covered by the authors under discussion, but it remains to point out the bleak result of this primary realisation. If the contemporary artist has been forced, willy-nilly, into the position of the "solitary", the eccentric, the isolated ego, then no amount of admiration for the products of traditional society is going to re-create magically around him the total and hierarchical social value-system which supported and in fact created traditional art. He has, it seems, been irrevocably cut off, and no amount of blather about the coming "Aquarian Age" is going to re-attach him to some valid and integrated, spiritually oriented, cohesive, sacred social structure. (Here, no doubt, is part of the explanation for the failure of what we have called the "artistic" and the "intellectual" strains of traditional thought to flow together. Yeats and Pound devoted a great deal of energy to various attempts to re-create such a society — Yeats with his Irish mystical orders, Pound with his Social Credit — and Jones and Eliot pinned their hopes to the re-birth of a

Western Christian society, which still shows no signs of occurring. In this sense, though certainly not artistically, these authors must be said to have failed and perhaps to have misdirected their energies in the first place.)

There are some artists no doubt who can find fulfillment in participating in the remnants of traditional social structures — particularly musicians who are drawn to European mediaeval, or to oriental traditions, some of which show a remarkable ability to survive as living entities in the midst of encroaching chaos. For most artists however the Renaissance has occurred, the 20th century has occurred, and there are no safe corners left. Writers in particular, no matter how “poetic” they might be, are forced to deal with the verbal expression of ideas *in history* in a way that musicians can happily avoid (but composers cannot). Of course, we are speaking here about the situation as it appears to Western artists living in the midst of the de-sacralised world. What appear to them as “remnants” of Tradition may well be, and are, much more than that for artists fortunate enough to be born and brought up in, say, Indonesia, Japan, the Sub-Continent or Persia, Morocco or Spain. If we appear somewhat overly pessimistic it is because of our peculiar situation and the limitations it imposes on us as individuals in search of a “way out”.

In other words: Virtually all members of a traditional society share the same “poetic universe”, which ranges from

folk song to the art of a spiritual and literary elite, but at all levels draws on essentially the same fund of mythology or religious expression, the same body of imagery and language. It is precisely this homogeneity which is broken by the modern world: there is no longer a shared universe within which poets (or composers) can work. To pretend that such a universe exists is to produce a false archaicism, no more traditional than a badly forged antique. If the artist must therefore “speak to the condition” of his own period and “make it new”, he nevertheless must ask “What should I speak? What is this ‘it’ I must make new?” A French neo-classicist spoke of “new ideas in old forms”; for the contemporary “traditional” artist it might be more appropriate to speak of eternal ideas in “new” forms. On the most basic level, that of language, a poet would seem to serve no useful purpose by using an Elizabethan vocabulary and syntax, even if they do represent the glory of our tongue. If he is to use metre and rhyme in this time of Pound’s “broken pentametre” he must do so with the most intense of fresh inspiration, lest he achieve no more than the banality of some daydream of the past. But if he must of necessity speak his own language and not that of the dead, he must also make his connexion with the past and with the timeless tradition a real link in a golden chain; for if the traditional *society* no longer exists, if the shared poetic universe is cracked open by chaos, the individual artist might still renew his own ties with the underlying Source of Art.

Suppose however that an artist reached the stage of seeing clearly that traditional society is no longer there to support him, and gave up the illusion of re-creating it. Suppose he transferred his nostalgia from the past to the Eternal, where it really belongs, and that he took the next, most obvious step of embracing a spiritual tradition, a Path which would enable him to make his own link with the Source. Then of course the Path itself (or rather its Goal) becomes central for him, and art secondary, as it should be, and was, in every traditional context. Nevertheless, he is still an artist, and may still have to make a living by doing what God gave him the talent to do. He therefore now comes upon a problem much deeper and more terrifying than the simple observable fact of the breakdown of traditional society. He must now face the possibility that *is it no longer possible to create valid art.*

If the "Kali Yuga" is so far advanced that one can say absolutely that no activity is worthwhile except the quintessential spiritual act — if all that remains is to save oneself in spite of a world which is totally corrupt and ready to come to an end — then evidently all knowledge about traditional art is really worthless in practical terms. It helps us theoretically to understand the past, and the perennial Truth, but it does not help the living artist in his work because *nothing* can help the living artist — as an artist.

Now, without rejecting this point of view, it must be suggested that within the traditional teachings themselves there would seem to be indications that such an attitude might not be tenable in such a manner as to render totally invalid the pursuit of certain arts. I hope that I have hedged my reservations sufficiently; if the hedging appears timorous, this is because the proposition outlined in the previous paragraph is powerful indeed and worthy of the utmost respect and fear.

Even if you know the world will end tomorrow, plant a tree, said the Prophet. Though I may well err, I take this to mean that the knowledge of the inevitable approach of death (for after all in a sense the world is *always* ending tomorrow) is not sufficient cause to despair of the validity of man's duties (which may also be his pleasures) as Vicegerent, duties moreover which include joy and hope. Planting a tree might be the archetypal image of the creative act; and taking the full symbolism into consideration, it might be construed as the very type of the act in accordance with Truth, the act which on its own level and in a "relatively absolute" manner can be considered analogous with the quintessential spiritual act.

There is certainly no doubt that the modern world's advanced state of decay has curtailed the possibility of certain activities; one sees them disappearing every day before one's eyes in oriental countries. But the creative act — even

when it falls short of sacred art, and attains only the expression of a joy or hope in conformity with the artist's "state" or "Station" — must still be considered somehow "closer to the Centre", more basic, more like to the Prophet's "planting a tree", than many other traditional activities (such as, for example, the study of the occult sciences) which may largely have to be jettisoned in the search for salvation in today's world.

If it is still possible to make things for God, so to speak, then it becomes vitally necessary to ask more than the question, what *was* traditional art? It becomes necessary to ask also what form some sort of "traditional" art might now assume. I use the quotation marks because whatever form it takes it will not be precisely the same thing as the art of the past.

Now first of all it must be pointed out that what we called the "intellectual" expositions of such authors as Schuon are not merely studies or treatises, but are in one sense pre-eminently works of art, painted, as it were, with the Intellect rather than the brush. (And here too would be the proper place to mention Schuon's remarkable paintings on American Indian themes.) They perform the task of what might be called primary traditional art: they call, they beckon man to the Truth, not simply with rational argument, but with all the grace of a message which directly penetrates the soul. They are for our age what Rūmī's *Mathnawī* or Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ* were for mediaeval Islam.

I am thinking here however more of secondary phenomena. Not every creative person is capable of Schuon's sort of art — to say the least! — yet such a person may be called, like the jester of the legend, to "juggle for Our Lady". He may be inspired, on however humble a level (for as Coomaraswamy pointed out, artists are not special people, but every person is a special sort of artist — ideally anyway) to create works which express not the Truth Itself, but the search for Truth; and he may by nature be the sort of person who must share whatever gifts he has received, all unworthy as they may be.

Thus we have to consider not only primary metaphysical expositions, but also criticism of the sort practised by several of the Golgonooza authors, which is certainly a vital process in coming to see more clearly the problems facing the "traditional" artist and their possible solutions; we have to consider works of translation and scholarship; we have to consider poetry, painting, music and the like which relate or seek to relate in some way to the traditional norms. Golgonooza Press is involved in all these considerations, and has brought out a series of small books and pamphlets on these subjects which are not only important for their content, but are also produced with an eye to beauty, so that even in their physical presence they might say something about true values in art.

It is not the purpose of this review to provide some sort of manifesto for

contemporary "traditional" artists, any more than Golgonooza Press is laying out rules or "founding a school". There remain in any case too many open questions, too much to be explored, to warrant arriving at conclusions. If I paid too little attention to the works published by Golgonooza and have failed to point out their excellences and merits, I hope nevertheless I have partly succeeded in conveying something of the driving concern with the question of

tradition and the contemporary artist, the total involvement with the problem of creativity in the context of the traditional doctrines of art, which constitute the *raison d'être* of this remarkable and very important press. It is not very rewarding being a voice crying in the wilderness, and Golgonooza Press deserves the support and interest of everyone who shares its noble preoccupations.

Peter Cranston

CONOSCENZA RELIGIOSA

A Quarterly devoted to metaphysics, poetry and mystical experience appearing since 1969. Director Elèmire Zolla; Publishers: La Nuova Italia, Via Giacomini 8, 50132 Florence, Italy.

Special issues on Satanism, on American Indian rituals, on the relation between the Vedas and Yoga, on Law and metaphysics, on Iranian Sufism and Shamanism. In 1976 a special issue will appear on Taoist and Buddhist meditation. Among contributors: L. Ardalan, R. Assunto, W.H. Auden, D. Barnes, J.L. Borges, J.E. Brown, L. Cadogan, C. Campo, J. Canteins, W. Chittick, P. Citati, H. Corbin, D. Derrett, P. Florensky, A.J. Heschel, A. Hultktanz, Y. Ibish, L.P. Lhalungpa, J.L. Michon, P. Modiano, E. Montale, H. Murena, S.H. Nasr, J.L. Opie, M. Pallis, V. Paques, M. Riemschneider, P. Santarcangeli, A.K. Saran, M. Sayadaw, F. Secret, J. Servier, L. Schaya, M. Schneider, G. Scholem, F. Schuon, P.L. Wilson, In 1970 *Conoscenza religiosa* published a posthumous mystical treatise by Padre Pio.

BOOK REVIEWS

Henry Corbin. *La philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours*, pp. 1067–1188 in *Histoire de la philosophie*, t. III, Encyclopédie de la Pléiade (ed. Y. Belaval: Paris, 1974). 115 Fr.

Henry Corbin has the distinction of being almost single-handedly the “discoverer” — for the West — of later Islamic philosophy, and the man who conclusively destroyed the myth of Averroes as the “last” of the Islamic philosophers; no one could be better qualified to write on the present stage of research in this still generally unknown field. It was with considerable anticipation, then, that one awaited the summary of Professor Corbin’s explorations in this area, promised for the second part of his *Histoire de la philosophie islamique*.¹ The encyclopedia format of the present work, regrettably, has somewhat reduced its dimensions in comparison with Part I — especially in the description of the thought and writings of individual writers, where the non-specialist reader will frequently want to refer to Corbin’s monumental *En Islam iranienne* or other works listed in his Bibliography for more detailed and adequate discussions. Still, while one may hope for the eventual

publication of an expanded and more widely accessible version, even in its present form this work will remain a unique and indispensable guidebook to what generally remains (for scholars and Islamicists almost as much as for the wider philosophical public) a genuine *terra incognita*. And its long recitation of important authors and manuscripts — indeed, of whole schools and libraries — still largely unstudied, should not only give some idea of the actual state of scholarship in this area, but also dispose once and for all of the still widespread misconception of philosophy as something marginal or alien to the Islamic world, significant only in its “transmission” of Greek thought to the medieval West.

Philosophy in the Islamic context, of course — and particularly in this later period when it developed in close and complex relation with Islamic “theology” (*kalām*) and Sufism — had its own problems and perspectives, which were

not always the same as those it faced in medieval Christendom (to say nothing of the modern world), and Professor Corbin's dense and allusive introduction to the present work, while summarizing certain of the main themes of his earlier researches, serves at the same time to highlight some of the distinctive and characteristic features of Islamic philosophy in this period: The continuing hermeneutical problem of relating reason and "revealed" Scripture and tradition, complicated (or solved) increasingly by the claims and contributions of "mystical" intuition; the fundamental metaphysical (and equally, but not naively, "theological") focus of thought common to almost all schools after Avicenna; and the peculiar conceptions of history (in its religious aspect) deriving from Shi'ism and certain forms of Sufism. The major part of the work then concentrates on those individuals and traditions most instrumental in developing the above themes — most broadly, the lines of Avicennan and "illuminationist" (*Ishrāqī*) thought which have developed, most often in a Shi'ite setting, down to the present day in Iran; and the profound and extensive contributions of Islamic mysticism, especially (but by no means limited to) the school of "speculative" Sufism developing out of the works of Ibn 'Arabi. (In fact, one of the most notable features of this study is the author's sensitivity to the "virtual" metaphysics, the problems inescapably posed for any comprehensive philosophy, in the writings of some of the famous mystics who were ostensibly indifferent or even opposed to the rationalisms of their day.)

Such a pioneering and original work as this is not possible, of course, without certain limitations, most of them (as the author frequently points out) reflecting our still very limited acquaintance with the relevant sources. In particular, one may note the way that Muslim India frequently re-appears on the margin, as it were, of this account, in connection with the Isma'ilis, Mir Fendereski, Dara Shokuh and the Persian translations of Hindu texts, the development of certain Sufi orders, etc. The overwhelming role of Iran in Professor Corbin's history has much to do with the fortunate survival of an active tradition of philosophy down to modern times in that country; there are enough hints to suggest that writers and traditions of Muslim India might also play a more visible role in future histories of Islamic philosophy if they were to find students and interpreters as sympathetic (and as industrious) as the present author. (Something similar may also be true, for example — though probably to a lesser extent — for the role and development of philosophy in Ottoman Turkey, or of certain forms of speculative Sufism in the Maghrib in this later period.)

In conclusion, one could well apply to this work its author's own words concerning his *Anthologie des philosophes iraniens*: "Elle veut être non pas un bilan" (at least not in a final and definitive sense), "mais un point de départ." A starting point, certainly, as he indicates time and again, for further scholarly research; but also, and more

significantly, for a philosophical reflection in which each of his readers can, and indeed must, participate. For the metaphysics which lies at the heart of that later Islamic philosophy which Professor Corbin has done so much to rediscover was to a great extent a "lost" continent in a philosophic as well as a historical sense: This work, in helping to recover it, is also recalling us to certain inevitable and pressing questions – ones which have to do with the very nature of philosophy

(and our existence), and which we cannot really avoid answering, even if it be, as so often, by simply refusing to pose them.

J. W. Morris

- 1) Part I, written in collaboration with S.H. Nasr and O. Yahya, was published by NRF-Gallimard (Paris, 1964) in the paperback collection "Idées," and also appears in volume I of the same *Encyclopédie de la Pléiade* series as the present work; it has also been translated into Japanese, English, and Italian.

LA METHODE SPIRITUELLE D'UN MAITRE DU SOUFISME IRANIEN: NUR ALI SHAH

par Michel de Miras. Préface par Henry Corbin. Paris 1973. Tête de feuilles Sirac. 372 p. Bibliographie. Lexique. Index.

L'un des nombreux mérites de cet ouvrage sera de dissiper une certaine opinion, selon laquelle le soufisme appartiendrait à l'histoire ancienne et qu'après Ibn 'Arabî, Mowlânâ ou Jîlî, les mystiques se seraient égarés dans les sables, à moins qu'ils n'aient rejoint d' 'obscures confréries' injustement dédaignées par les orientalistes. Tout comme certains s'étonnent d'apprendre que la philosophie islamique n'a pas été enterrée avec Averroès, d'autres se rendront compte que le tassawuf est un phénomène toujours vivant et qui, de siècle en siècle, produit des oeuvres remarquables⁷. Bien entendu, après huit cents ans d'oeuvres mystiques dont certaines semblent avoir épuisé le sujet, aussi bien par la voie de la poésie

et de l'illumination que par la voie chaste de la philosophie, il est difficile de produire quelque chose de tout à fait original sous une forme littéraire. Mais le propre de la mystique est d'être une expérience, non une spéculation, et en tant que telle, cette expérience n'est jamais dépassée, même si les voies qu'elle emprunte ont été tracées par des maîtres du passé.

- 1) Voir notamment: J.L. Michon: *Essai sur le Mi'raj d'Ibn Ajiba*. Paris 1973.

M. Lings: *A Sufi Saint of the XXth Century*, London 1971.

N. Pourjavady et P.L. Wilson: *Kings of love: The poetry and History of the Ni'matullahi Sufi Order*. Londres (sous presse).

B. Elahi: *La Voie de la Perfection*. Paris (sous presse).

Ainsi, ce qui se dégage de cet ouvrage, c'est d'abord l'intensité et la ferveur spirituelle de ce soufi 'tardif' de la fin du 18ème siècle, ainsi que l'ampleur d'une méditation qui embrasse d'un point de vue magistral tous les aspects de la Voie. Le but évident, toujours perceptible tout au long des milliers de distiques du Jannat al Wiṣāl ² dont ce livre est une synthèse critique, est de montrer aux mystiques la voie de la délivrance et les étapes de la perfection. Pour cette raison, le ton général est celui d'un Maître parlant de ce qu'il connaît pour l'édification du lecteur, et non celui d'une confession spirituelle à caractère subjectif ou d'un traité spéculatif destiné au philosophe. Bien que sous-tendue par une armature métaphysique rigoureuse, la pensée de Nūr ʿAlī Shāh ne s'encombre pas de développements philosophiques ni ne s'enlise dans des questions de dogme, qui pourtant ne manquent pas lorsqu'il s'agit de concilier le shi'isme officiel et le soufisme pratique. Tout se passe comme s'il élude ces questions pour toucher à l'essentiel: la connaissance de l'homme, la connaissance de Dieu, la tariqat et la haqiqat. Au point où semble être parvenu Nūr ʿAlī Shāh, les problèmes théologiques s'effacent d'eux-mêmes, malgré les comparaisons et les critiques judicieuses du commentateur. Il est lui seul la garantie de son oeuvre qui se suffit à elle-même, sans autres justifications ou références. C'est que de l'avis de tous les soufis actuels, Nūr ʿAlī Shāh était un très grand Maître, même si ses écrits ne comptent pas au nombre des meilleurs chefs-d'oeuvres de la littérature mystique. Il est dit qu'il avait 30.000 disciples, avec lesquels il réimplanta la tariqat ni ʿmatullāhī en Iran, achevant le

projet de son Maître Ma ʿṣūm ʿAlī Shāh, qui apportait des Indes les traditions de cet ordre. De nos jours il représente encore, dans la mythologie populaire, le prototype du saint extatique mort en martyr.

Parler du contenu de son livre est une gageure, puisque lui-même n'a pas cherché à faire un exposé systématique de ses doctrines, mais aborde tous les sujets dans un ordre chaotique sous la forme d'un mathnawi divisé seulement en cinq livres, cinq jannat (dont les dernières parties sont l'oeuvre de ses deux successeurs). Le mérite de l'auteur, M.de Miras, est dont d'avoir extrait de cet ensemble les grands thèmes de la gnose et de la "méthode spirituelle" de Nūr ʿAlī Shāh (pour autant qu'on puisse parler de "méthode"). Son analyse, assez serrée, progresse lentement, prudemment, et ne néglige aucune problématique. Malgré une attitude phénoménologique qui ne vent rien montrer que le sujet lui-même, la présentation penche toujours du côté de l'analyse conceptuelle et si le Jannat al Wiṣāl se présente comme une marquetterie aux multiples facettes, il a été contraint de le quadriller en une quinzaine de chapitres, figeant quelque peu l'élan de la pensée du Maître, ou démantelant parfois, par souci de clarté, certaines articulations complexes. Sans doute était-ce là une tâche ardue et n'y avait-il pas d'autre moyen de procéder. Mais l'intérêt de ce livre reside essentiellement dans les questions qui y sont traitées de façon originale et authentique, ce qui donne de très belles pages sur

2) Tehéran. 1343 H. Ed. Nurbakhsh.

Dieu et les théophanies, l'Amour, l'Homme parfait et le Walī, les degrés de résurrection, la signification intérieure des prescriptions rituelles, le destin, la mort intérieure, et bien d'autres sujets encore. Toutes ces pages nous font regretter seulement de ne pas disposer

de plus amples extraits de ce monument, ainsi que des autres traités de Nūr ʿAlī Shāh. Le champ du soufisme iranien est encore à explorer, et on souhaite que ce beau livre suscite d'autres recherches dans ce sens.

Jean During

EXISTENCE AND LOGIC

by Milton K. Munitz

New York: New York University Press, 1974.

"The ontology I propose is one in which both the contributions of logic, empirical science, and cosmology on the one hand, and the legitimate and important claims of mystical experience and a religious response to existence, on the other, are acknowledged and seen to cohere in perfect harmony with, and as compliments to, one another." (p. xvi) What is remarkable about this proposal is not so much its ambitious scope — which, after all, is no more than one would expect of a truly comprehensive philosophy or metaphysics — as the fact that its author is writing largely from the point of view of that contemporary Anglo-American tradition of "analytical" philosophy which has been notorious precisely for its rejection or relative unconcern with the "transcendent," with the spheres of religious and artistic existence and activity. Most obviously, then, Professor Munitz' book is an attempt to build a bridge back to some of the central concerns of "metaphysics" (in the broadest and original sense of that term) in both earlier Western and non-Western traditions. But a bridge can be crossed in

both directions; and for many readers of this journal, well-versed in more traditional schools of philosophy, the real value of this book might lie not so much in the "re-discovery" of a dimension they had never forgotten, as in the ways it could reveal to them the important "traditional" philosophical topics being dealt with quite seriously in the (to the outsider) frequently abstruse and sometimes apparently trivial language of present-day logicians and analytic philosophers.

The present work focuses on two central problems or "dimensions of existence" among the many possible approaches to this vast field: It seeks to clarify what we mean in speaking of the "existence," firstly, of individual existents in the world (a class which here, following the usual nominalist position of this school, is assumed to exclude the "controversial" existence of "abstract entities" or universals, whose independent being is actually "an illusion created by our grammar"); and secondly, of the "World as a whole", as the transcendent *totality*

of individual existents. Part I introduces these two problems through a short, but extremely interesting analysis of the ontologies of Parmenides and Aristotle, who are taken here as paradigms, respectively, of the "mystical" focus on the one ultimate "Being" transcending change, and of the logical and scientific inquiry into the manifold world of changing beings. (This particular view of Aristotle might seem curiously one-sided to those aware of the vast historical influence of the "theological" and Neo-Platonic aspects of his *Metaphysics*, but it does give an excellent introduction to what many contemporary philosophers take as the relevant and inspiring part of Aristotle's work.) Part II, the longest section of the book, is an extensive critique of certain influential claims to have elucidated the meaning of (individual)existence by recent logicians (Quine, Russell, and Frege: existence as "the value of a bound variable") and more linguistically oriented thinkers (Geach and Strawson). Part III, finally, summarizes some of the author's own positive suggestions as to how we should logically speak of the "existence" of individual beings (and the related question of "fictional" entities), and then returns to the problem of the existence of the "World as a whole" (already raised in the discussion of Parmenides' "Being") and our mystical or religious awareness of this "Existence." Since this latter problem is likely to be both more interesting and more comprehensible to readers unfamiliar with the analytical philosophers, the rest of our remarks will be restricted to this area in which Prof. Munitz is explicitly moving towards a sort of rapprochement or field of possible mutual understanding

with the traditional philosophies of both East and West.

The figure of Parmenides, standing with his undeniable "mystical" dimensions (one is forced to use that dangerously, ambiguous term, however inadequate, in place of many pages of necessary qualification and explanation) at the very beginnings of Greek philosophy, has always been something of an embarrassment for those who, whether positively or pejoratively, have seen the essence of Western philosophy in a narrowly empirical "rationalism" devoid of any transcendent factor. For those, however, who would see philosophy as the search for a comprehensive understanding that does full justice to all the dimensions of existence and experience, the chapter on Parmenides here would alone justify buying this book. Aptly entitled "Making Sense of Parmenides" — after the innumerable pages which have been written to show how Parmenides (presumably because of his "irrational" mysticism or his failure to distinguish the different senses of the Greek verb "to be") supposedly maintained such non-sense as the denial of all change or the impossibility of meaningful negative predications — Munitz' interpretation both saves and illuminates the "mystical" side of Parmenides' thought (his treatment of absolute "Being," *to eon*), while, at the same time, by separating this discussion of Being from the earlier treatment of the verb "to be" (*esti*: the "two ways" of "what is" and "what is not"), it shows that this mystical realization in no way requires any denial of change and real multiplicity in the physical world, the realm of "opinion" and scientific hypothesis (*doxa*).

The concluding chapter brings us back to a position not far from the author's interpretation of Parmenides, although it arrives at that position by a much more extensive argument. That argument — which, it is acknowledged, is a novel version of the *via negativa*, the (logical) path favored by so many mystics through the ages — involves a dialectical movement (reminiscent, in its use of the notions of "whole" and "part," of certain passages in Plato's *Parmenides*) beyond the realm of individual, describable entities to what is here called the "World" and its "Existence" as a "supreme ontological fact," absolutely simple, ultimate, and unanalyzable, which is presumed in (but also presumes) the world of particular existents. This section of the book, to whose richness we can only allude here, will surely call up a wide variety of associations in any reader acquainted with the philosophical (and especially "mystical") theologies of East and West — but it also raises some very fundamental philosophic questions.

For the *via negativa*, in all of its variations, leads (at least logically and ostensibly) to a purely transcendent Being or Reality "wholly other" than that of ordinary experience, apparently beyond the ken of imagination, language, or any positive description at all: "We should not be able to describe it by the use of a general description, since it would not be like anything else whatever." (p. 201). At this point, were this all, it would

seem that philosophy (not merely the "analytical" variety) and meaningful understanding must come to a halt. But at this point Prof. Munitz (and Parmenides, and anyone who would claim to understand them) makes a sort of leap, to what he calls the "awareness" of Existence, or "religious experience." This realization, then, which may exist even prior to our reasonings and arguments, makes all the difference between Nothing — and the indubitably Real. Without it, evidently, philosophy must fall back solely to conceptual analysis and scientific investigation of the world of "individual existents." With it, accepting for the moment its cognitive validity, one discovers not only a positive content for this (otherwise empty) concept of "Existence," but also the possibility of a significant sort of "metaphorical" description — and hence a bridge, *via* man and his symbolic world, between those two apparently quite distinct "dimensions of existence" with which this book begins and ends. If one can follow the author through this last chapter one should be able to see other tasks and starting points for ontology and metaphysics (not to mention aesthetics, epistemology, etc.), problems which would lead one back, in particular, to the recurrent motives for Platonic "Forms," and all the other attempts, on various planes, to relate more explicitly the eternal and temporal, finite and infinite, as manifested in the world and our experience.

J.W. Morris

STUDIES IN COMPARATIVE RELIGION

A quarterly journal devoted to the study of the great religions of the world, together with the civilisations, traditional arts and sciences which have sprung from those religions. It aims at providing a forum where writers of proven authority can exchange views on various aspects of religious life, doctrinal, historical, artistic and mystical, not forgetting the element of personal experience and reminiscence.

Articles and Translations by:

Frithjof Schuon, Rene Guenon, Ananda K. Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Martin Lings, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin, Aelred Graham, Thomas Merton, Bernard Kelly, Kathleen Raine, Lord Northbourne, Joseph Epes Brown, Lobsang Ph. Lhalungpa, Greshom G. Scholem, Philip Sherrard, Whitall N. Perry, A.K. Saran, G.J. Yorke, Ake Hulktrantz, Shojun Bando, Leo Schaya, Usha Chatterji, Elemire Zolla, Donald H. Bishop, Victor Danner, Angus Macnab, etc.

The current issue will be a special issue on Islam, to coincide with the Festival of the World of Islam in London.

Demy 8 vo. 64 pages

Annual subscription £ 4 (\$12) post free.

Single copies by post £ 1 (\$3).

The Editor, F. Clive-Ross, Pates Manor, Bedford, Middlesex, TW148JP, England.

Published by Perennial Books Ltd.

NOTES ON THE CONTRIBUTORS

Frithjof Schuon — The leading living authority on traditional doctrines, on the *Sophia Perennis* itself, Frithjof Schuon is of Alsatian origin, but has been residing for the past thirty years in Switzerland, apart from his frequent trips to North Africa. His writings, imbued with innate spiritual authority and a metaphysical penetration rarely encountered during any period of human history, have had the greatest effect in re-kindling within a small but vital circle the light of traditional wisdom. He is the author of hundreds of articles, most of which have appeared in *Etudes Traditionnelles* and *Studies in Comparative Religion*; and of some twenty books, which have been translated into many tongues, including Persian and Arabic. His latest works include *Formes et substances dans les religions* (Paris, Dervy-Livres, 1975), *Logic and Transcendence* (New York, Harper and Row, 1975; also in French as *Logique et transcendance*, Paris, Etudes Traditionnelles, 1970); and *Islam and the Perennial Philosophy* (London, Festival of the World of Islam, 1976).

Toshihiko Izutsu — Honourable Professor at Keio University in Japan, former professor at McGill Institute of Islamic Studies, now with the Imperial Iranian Academy of Philosophy, Toshihiko Izutsu is the author of innumerable books and articles in the fields of linguistic philosophy, comparative religion and philosophy, Islamic and Buddhist studies, etc. Books include *Language and Magic — Studies in the Magical Function of Speech* (1955); *God and Man in the Koran — Semantics of the Koranic Weltanschauung* (1964); *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (1966); *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabi, Lao Tzu, Chuang Tzu* (a revised edition will be published by the Imperial Iranian Academy of Philosophy in 1977); *The Fundamental Structure of Sabziwari's Metaphysics* (1969). He is a regular speaker at the Eranos Conference in Ascona; his paper this year is on the 'I Ching Mandala'.

Philip Sherrard — Professor of Greek and Byzantine Studies at King's College, author of many books and translations in these fields (including most recently the poetry of C. Cavafy); a frequent contributor to *Studies in Comparative Religion*.

Seyyed Hossein Nasr — Director of the Imperial Iranian Academy of Philosophy. His most recent publications include *Islam and the Plight of Modern Man* and *Islamic Science — An Illustrated Study*, both published this year in London during the Festival of the World of Islam, for which he also conceived the Exhibition of Islamic Science and Technology at the Science Museum.

William C. Chittick — A specialist in Sufi literature, he lives in Tehran and teaches at Aryamehr University. His edition and translation of Jami's *Naqd al-nusus* (of which the present article — in two parts — is a shortened version) will be published soon by the Imperial Academy. He is the author of *The Sufi Doctrine of Rumi* (Tehran, 1974).

Antoine Faivre — Professor of Germanic Thought at the University of Bordeaux III; in charge of conferences at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (Veme Section, Sorbonne).

Peter Cranston — freelance writer living in Iran, formerly art critic for the *Tehran Journal*.

James Morris — Harvard University and the Imperial Iranian Academy of Philosophy, now working on a major study of the philosophy of Mir Damad.

Jean During — has studied at the University of Strasbourg and is now at the Imperial Iranian Academy of Philosophy. Author of *Islam* (Paris, 1975) and the forthcoming *Repertoire de la musique traditionnelle iranienne*.

SUMMARIES OF PERSIAN AND ARABIC ARTICLES IN ENGLISH

"Gnostic Correspondences Between Sayyid Aḥmad Ḥā'irī and Shaykh Muḥammad Ḥusayn Gharawī" by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani.

This is the second part of a two part article, of which part I appeared in Volume I, Number 1 of *Sophia Perennis* (Spring 1975). Ashtiyani edits the text of a correspondence between a great Sufi (Ḥā'irī) and a Philosopher/Jurisprudent (Gharawī) on the subject of two lines of poetry from the *Mantiq al-tayr* of Ṣaḍḍāḍ: "He is perpetually the Absolute King, drowned in the perfection of his might./ He comes not to an end where He is. How should the intellect of existence reach where He is?" The mystical and philosophical meaning and implications of the lines, in particular as regards the problem of the nature of the Divine Unity, are discussed from the various points of view of the correspondants.

"The Historical Situation of Philosophy in Persia" by Reza Davari.

Since its first contacts with the occident, the destiny of Iran has been connected with that of the West. At first, Persians made an attempt to understand Western philosophy, and to translate important works in the field into Persian. For various reasons, this attempt was not continued — but at the same time, and without deep reflection, Persian intellectuals came to accept the modern way of thought without reservations, and

without subjecting it to any logical criticism.

The author compares the situation of universal respect for the tenets of religion in the mediaeval period with the illusion of freedom from dogma in modern thought – an illusion because, far from being free, the modern world has simply come to accept science as a kind of dogma. True philosophy has declined under the influence of science because, while people tend to think that science can solve *all* problems, in fact it deals only with “empirical data” according to mathematical logic. It does not “philosophize”. Further, the nature of modern science is one of aggressiveness towards Nature and a limited concern with material development.

Persians cannot neglect the West and its way of thinking, but they must be aware that the West is passing through a crisis, and they must understand the nature of that crisis. Persia will not be able to come to terms with the situation without making use of Islamic philosophy, theology, mysticism, etc.

‘The Meaning of ‘Beauty’ and ‘Love’ in Persian Sufi Literature”
by Nasrollah Pourjavady.

The article deals with the analysis of Beauty (*ḥusn*) and Love (*ʿishq*) in major Sufi texts from a metaphysical point of view. This analysis is based primarily on the ideas of Aḥmad Ghazzālī (d. 520) as expounded in his masterpiece the *Sawaniḥ*. It is further supported by the writings of later Sufis who were influenced by Aḥmad, such as Fakhr al-Dīn ʿIraqī, Rūmī, and Shams-i Maghribī.

The word ‘Love’ is used by Ghazzālī in two senses: Absolute Love, origin of all manifestation; and the Love of the Lover. The latter is created to reflect the Essential Beauty of the Absolute which is manifested in the Beloved. Not only is the Lover the mirror of the Beloved, but the Beloved is also said to be the mirror of the Lover. It is through this double awareness that the duality of Beloved/Lover is transcended, and original Unity is attained.

“Ḥaqā’iq fī rusūm” by Salah al-Din al-Sawī.

An Arabic poem by a contemporary Egyptian mystic, divided in three sections: I. “What Am I?”; II. “Earth”; III. “Abstention”.

“The ‘Way’ of Education in Today’s Iranian Society” by Hadi Scharifi.

As in all traditional societies, in which religious and spiritual values determine the goals and meaning of life, Iranian traditional society knew no separation between education and the other sectors of social life. Thus no treatises on education *per se* were written by traditional masters, who dealt with the whole of life, and treated education as part of life. The examples of Al-Ghazzālī and Rūmī are given, as thinkers on education who cannot be compared with Western “educators”, since their influence on Persian society extended far beyond the school, to embrace the totality of existence.

Because of the confrontation with Western thought, separations between branches of life have begun to appear in Iranian society. In opposition to the continuity and stability which formed the values of traditional education, modern education in Iran is faced with a confusion which arises from doubt, rather than clarity.

The author traces the conflicts of modernism to the basically humanistic philosophy which has dominated Western education since the Renaissance. The relativism which is the inevitable result of humanism leads to a radical split between “knowledge” or science, and “virtue”, with the result that society, lacking any image of “perfection” as the ultimate end of education, comes to accept mediocrity as the natural condition of man. It can be said that this process reaches the point where science is no longer capable of serving humanity: humanism leads to the overthrow of humane-ness.

The split between education and moral values never occurred in traditional Iranian society, and its appearance has led to discontent and protest against modern educational methods. Iranians are not obligated to criticise tradition because it is “old” and embrace modernism

because it is "new", as if these adjectives proved anything about the relative values of the systems involved. The way of education in Persia must make use of the past; if we are obliged to make use of modern technology as well we must learn how to limit it in the light of traditional values.

"The First Two Chapters of Al-Bīrūnī's *India*", translated from Arabic to Persian by Gholam Avani.

Chapter I: "Concerning the General State of the Indians".

Chapter II: "Concerning the Theology of the Indians".





جاویدان خرد

نشریه انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

«زیر نظر»
سید حسین نصر

سال دوم - شماره اول

بهار ۲۵۲۵ شاهنشاهی
۱۳۹۶ هجری قمری

مدیر مسئول: هادی شریفی
مقاله‌ها و ترجمه‌ها و نقد و معرفی کتابها لطفاً برای مدیر مسئول
به آدرس زیر ارسال شود:

خیابان فرانسه، کوچه نظامی: پلاک ۶
یا صندوق پستی ۱۴-۱۶۹۹
تلفن: ۶۴۵۴۴۵

عقاید ابراز شده در مقالات عقاید شخصی نویسندگان آنهاست.

بهای اشتراك سالیانه ۵۵۰ ریال
تک شماره ۳۰۰ »

وجه اشتراك باید به حساب ۱۹۵۰ انجمن شاهنشاهی فلسفه
ایران نزد بانک ملی شعبه چهار راه امیراکرم- پهلوی پرداخت
شود و رسید آن به دفتر نشریه جاویدان خرد ارسال گردد.

فهرست مقالات به زبان فارسی و عربی

۱	سید جلال‌الدین آشتیانی	مکاتبات عرفانی بین سید احمد حائری و شیخ محمد حسین غروی (قسمت دوم)
۱۷	رضا داوری	وضع تاریخی تفکر و فلسفه در ایران
۳۷	صلاح‌الصاوی	حقایق فی‌رسوم
۴۳	نصرالله پور جوادی	معنی حسن و عشق در ادبیات فارسی
۵۲	هادی شریفی	راه تربیت در جامعه امروز ایران
۶۴	غلامرضا اعوانی	ترجمه دو فصل از کتاب تحقیق مال‌لهند بیرونی
۸۰	احمد آرام	نقد و معرفی کتاب
۸۲	—	همکاران این شماره
۸۵	—	خلاصه مقالات به زبانهای اروپائی

فهرست مقالات به زبانهای اروپائی

فرید هوف شووان	مسأله امکان (فرانسه)
توشیهیکو ایزوتسو	دوساحت آگاهی ضمیر در مذهب ذن (انگلیسی)
فیلیپ شرارد	شناخت انسان در مسیحیت (انگلیسی)
سید حسین نصر	وحدت روح و کثرت تجلیات آن
ویلیام چیتیک	(تأملی درباره وضع بشر در جهان امروزی) (انگلیسی)
	ترجمه نقش‌الفصوص ابن عربی با خلاصه‌ای از
	شرح جامی (نقد الفصوص فی شرح نقش‌الفصوص) (انگلیسی)
	فهرست آثار آنتوان رنو
	نقد کتاب

विषय सूची

प्रस्तावना	१
१. प्रस्तावना	१
२. प्रस्तावना	१
३. प्रस्तावना	१
४. प्रस्तावना	१
५. प्रस्तावना	१
६. प्रस्तावना	१
७. प्रस्तावना	१
८. प्रस्तावना	१
९. प्रस्तावना	१
१०. प्रस्तावना	१

विषय सूची

प्रस्तावना	१
१. प्रस्तावना	१
२. प्रस्तावना	१
३. प्रस्तावना	१
४. प्रस्तावना	१
५. प्रस्तावना	१
६. प्रस्तावना	१
७. प्रस्तावना	१
८. प्रस्तावना	१
९. प्रस्तावना	१
१०. प्रस्तावना	१

مکاتبات عرفانی

بن سید احمد حائری و شیخ محمد حسین غری

قسمت دوم

در شماره اول نشریه جاویدان خرد قسمت اول مکاتبات عرفانی
بین عارف و حکیم متأله سید احمد حائری طهرانی و فقیه و حکیم
فاضل حاج شیخ محمد حسین اصفهانی درج شد و اینک قسمت دوم
این مکاتبات از نظر خوانندگان محترم می گذرد.

قال الشيخ دام ظله:

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیق جواب از افادات آنجناب دام علاه موقوف است بر بیان فصولی

الفصل الاول:

محقق دوانی را عقیده^۱ چنان است، که وحدت در وجود حقیقی است و کثرت اعتباری
است، باینکه حقیقت وجود را مصداق واحد باشد، و هو الواجب، عزاسمه، و ماهیات را حظی
نباشد جز انتساب الی حقیقة الوجود، فالوجود فی هذه الماهیات الامکانیة بمعنی المنتسب الی
الوجود، كالشمس والتامر واللائن، واین مطلب را بذوق المتألهین نسبت داده، حاشاهم عن ذلك.
و صدر المحققین در کتب خود خصوصاً در اسفار، این مطلب را تزییف و تضعیف فرموده
بوجوه عدیده، فلیراجع. و اما آنچه مهم از ایرادات است در این اوراق بیان نمایم.
مخفی نماند که ماهیت من حیث هی لیست الاهی، فی حد ذاتها لاموجوده و لامعدومه.
یعنی هر دو از مقام ذات او خارج است، پس باضافه وضمیمه چیزی باو، یکون موجوداً بالحمل
الشایع، ومع عدمه معدوماً كذلك. پس انتساب بحقیقت وجود اگر طارد عدم و نقیض و ناقض
نیستی باشد صح ترتب الاثار المطلوبة علی الماهیه فی الخارج، والافلا، ولانعی بالوجود الاماهو
بذاته طارد العدم و ناقضه. پس نفی وجود از ماهیات موجوده فی الخارج و اثبات انتساب تارة

۱- در آخر مباحث در مقام تحقیق در وحدت حقیقی و کثرت اعتباری بیان خواهد شد که بنا بر
تأصل ماهیات در ممکنات و تحقق وجود در حق که جمعی آنرا ذوق التأله نام نهاده اند و از باب
آنکه بدو اصل معتقدند از اثبات توحید در فعل نیز عاجزند گذشته از آنکه قول بدو اصل با
قواعد سازش ندارد و أدله طرفین قول به تفصیل را نفی می نماید. کثرت و وحدت هر دو حقیقی
میباشند و مراتب علل و معالیل نیز متباین بالذات می باشند. و نیز بیان میشود که محقق ملا
جلال دوانی در حق اول نیز ماهیت قائل است و بر طبق تقریری که در مقام فرق بین نحوه انتزاع
وجود از حق و تحقق از خلق و ممکن افادت نموده است در حق اول بماهیته مجهوله الکنه معتقدست
که مفهوم وجود از آن بدون ملاحظه حیثیتی تعلیلی انتزاع می شود - ج ل -

والتجلی والتطور والتشأن والاعتبار واللحاظ اخرى، لوجه وجهه اصلا. و ازواضحات است نزد صاحبان عقل و ذوق مستقیم، که مناط موجودیت هر چیزی آن حیثیتی است که بدیل عدم او باشد، پس ناچار انتساب و اعتبار و تجلی الی غیر ذلك من الالقب که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ماهیت انسان است - مثلاً - غیر آن حیثیتی است که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ذات واجب است، پس نشود همان حیثیتی که مناط موجودیت و طاردیت عدم احدهما است، همان حیثیت بعینها مناط طاردیت عدم دیگری باشد. پس توهم آنکه همان حقیقت وجود که منحصر در ذات واجب است طارد عدم ماهیت ممکنه است، بی وجه است زیرا عدمی که بدیل و نقیض است در احد هما، غیر ماهو بدیل و نقیض فی الآخر، ولا یرتفع هذا النقیض و البدیل الا بتبدله بما هو یقوم مقامه، لا بما هو مقام الآخر.

و دقت در این عرض زیاده لازم است^۱، فانه الاساس والعمدة فی الباب كما لا یخفی علی اولی الالباب.

و از ما ذکرنا ظاهر شد که نفی وجود و عدم از ماهیت درجه مقام است و بحمل ذاتی و سلب ذاتی است نه بنحو حمل شایع، بلکه باین حمل اما موجوده او معدومه. و ایضاً اگر فرض شود که ممکن بحسب ماهیت لیس الاهی، و ترتب آثار خارجی بر او مایخرجه عن حد التساوی، و آن مخرج کما عرفت هو الوجود، پس آنچه مطابق دارد بالذات فی الخارج هو الوجود، و ماهیتش هر دو اعتباری باشد، زیرا که ازواضحات است که ضم اعتباری با اعتباری، مناط ترتب امور خارجی مع قطع النظر عن اعتبار که مبدأ تأصل هر متأصلی است، ولی این معنی با آنکه عین اصالت است که مقصود اهل حکمت است، شایسته نیست که گفته شود که اعتبار الی واجب بتعلق بوجوده الممكن. زیرا که وجود بنا بر این عین اعتبار و اشراق است، كما یتضح انشاء الله تعالی. و آنچه که گفته شده که لا وجود و لا موجود سواه و ما تطلق علیه السوی، من شئونه الذاتیه و اطلاق السوی علیه من الجهل والعمی، لانغما سهم فی الاعتبارات والامور الاعتباریه و غفلتهم عن الحقیقة و أطواره. «رمددارد دو چشم اهل ظاهر...»

پس عرض می شود معلوم شد که تطور و تشأن و اعتبار و تجلی تمام اشراق فی مقام الفعل است، و چون طارد عدم از ماهیت انسان است فی الخارج فهو عین الوجود، اذ لا نعنی بالوجود

۱ - یعنی هر ماهیت که بوجود و تحقق متصف میشود از آنجا که ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است باید از ناحیه غیر متحقق و موجود شود و از آنجا که ممکن مدخلیت در ایجادند نفس ذات ماهیت باضافه اشراقیه از قبل واجب تحقق خارجی قبول نماید و چون هویت واجبی قبول حد نماید مفاض بماهیت فعل و اثر واجب است و چون معلول باید قبل از تحقق بوجود خاص، در وجود علت بوجودی مناسب با وجود علت متحقق باشد که از آن بوجوب سابق و وجود علمی تعبیر کرده اند و چون علیت عین وجود علت است و علت مفیض وجود بنفس ذات مبدأ صدور معلول است، وجود در علت اقواست از وجود در معلول و جهت قوت و ضعف باصل وجود برمی گردد و چون وجود علت واجبی صرف الوجود است، معلول قهرأ تفصیل و ظهور علت است که نفس اضافه و ربط بعلت است و ظهور وجود مصداق وجود است نه عدم نسبت این وجود بماهیت ممکن بالمجاز است و صدق تحقق و موجودیت به نفس این وجود بنحو حقیقت است و لذا کثرت حقیقی و وحدت مبدأ آن نیز حقیقی است و لا مجاز فی الوجود و لا باطل - ج ل -

للانسان الاماهو ناقض عدمه البديل والنقيض للوجود، وتعبير از اين نحو وجود بتطور وتشان و اشراق وتجلي آنست كه فعل واجب، تعالى شأنه، عين ربط وتعلق باو است، زيرا كه اگر حقيقتى داشته باشد غير از ربط وتعلق لكان فى دار الوجود وجود لا بطلاله به تعالى، پس هر مرتبط بالذات و مستفيض بالذات و متعلق بالذات و معلول بالذات و مجعول بالذات، حيث ذات او بعينها حيث ارتباط و استفاضه و تعلق و مجعوليت و معلوليت است و خواهد بود، و انشاء الله تعالى، بيان خواهد شد كه هر چه بذاته مطابق مشتقى از مشتقاتست مطابق مبدأ او خواهد بود، و بهمين جهت وجود ممكن لا قوام له الا بقيومه، تعالى، و صفات الاعيان بالاضافة الى الباري كصفات الاذهان بالنسبة اليها، پس لا موجود سواه بحيث يكون هذا بماهو موجود شيئاً بجالها، و ذلك شيئاً آخر، كل منهما متقدم بنفسه لا بمعنى انه لا موجود سواه ولو بهذا النحو من الوجود الربط التعلقى الذى حيثية ذاته حيثية الربط والتعلق، فله الغنى الحقيقى، تعالى شأنه، ولغيره الفقر الحقيقى، فمع كمال المناسبة فيما يطرده لعدم، بينهما كمال المباينة لتباين الغنى الذاتى والفقر الذاتى، كما لا يخفى.

و از اين معلوم شد كه هر كه موجودات تعلقية ارتباطيه را بنحو تعلق و ربط نبيند، ديدة باطن او كور است، نه آنكه ارمداست، زيرا كه نديدن مظاهر بماهى مظاهر، بل بهيچ استقلال مظاهر نديدن است، فافهم واستقم.

و از اين بيان ظاهر شد كه اشراق حق و تجلى فعلى او عين فعل او و عين وجود منبسط على هياكل الممكنات و الماهيات الامكانيه است، وبواسطه آنكه يكطرف حق تعالى است و يك است و يكطرف ماهيات او را اضافه ناميده اند و چون نفس اين اضافه تذوت ذاتست و محقق حقايق است، او را باشرقيه توصيف نموده اند، فى قبال الاضافة المقولية المتقومة بطرفين حقيقه، و ايجاد او وجود او البته معلوم است كه حرفى عاميانه است، بل همين اضافه اشراقية واجب من حيث القيام بفاعله، ايجاد، و من حيث القيام بفاعله، وجود، ومنه يظهر سر الامر بين الامرين^۱ فظهر من جميع ما ذكرنا، ان الحق ما عليه الحكماء المتألهون والعرفاء الشامخون، من ان الوحدة والكثرة كليهما حقيقيان بنحو الوحدة فى الكثرة والکثرة فى الوحدة، چونكه وحدت وجود بماهو وجود، وحدت عدديه نيست، لينا فى الكثرة، بل وحدت انبساطية اطلاقيه است، لا كانبساط الدم فى الاعضاء، ولا كانبساط الدهن فى الطعام، ولا كانبساط البحر فى الامواج، يلزم الاتحاد والحلول والتجزى، بل كانبساط الضوء فى اشراقاته والنور فى لمعاته والعاكس فى عكوسه.

۱- واعلم ان الامر بين الامرين معنى اشمخ مما ذكره الشيخ المحقق «قده» وهو: ان السالك اذا بلغ مقام الاستقرار والتمكين كما قال الله تعالى لا شرف خلقه؛ فاستقم كما امرت. چون سالك در اين مقام از مقام فناء رجوع بكثرت مينمايد و بمقام صحو بعد از محو نائل ميشود و بآخرين مرحله سلوك انسانى ميرسد در عين رؤيت وحدت و حفظ آن بوجدى حقانى در كثرت سير مى نمايد و حق در مظاهر خلقى در عين او تجلى نموده و از ناحيه نيل بمقام تمكين بعد از تلوين و فناء عن الفنائين و تحقق بمقام جمعيت اسماء الهيه ظاهريه و باطنيه هيچ يك از وحدت و كثرت و حق و الفناء و غيرا مانع از مشاهده ديگرى نميباشد در اين مقام عبد كامل به سر و حقيقت - لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين - پى مى برد و از حقيقت - هو الاول والاخر والظاهر والباطن - آگاه مى شود. لسان اين مقام - لانعم الله حالات... والامر بين الامرين - است

و از اینجا معلوم شد که قول با اشتراك معنوی مع القول بالتشكيك، که من کل منهما فريق من غير تحقيق وتدقيق، منافات با کمال تباین واجب با ممکن ندارد، بل نسبة الممكن في الوجود الى الواجب كنسبة العكس الى العاكس، فان عكس الانسان يشترك مع عاكسه، على انهما انسان لا بقرو لا شجر، مع انه اين العكس من العاكس. و چون توهم تشكيك عامی شده، لهذا جمعی با قول اشتراك معنوی از تشكيك می گریزند، مع انه تشكيك خارجي. و تمام الكلام في كل مقام من هذه المقامات في محله، والغرض الاشارة الى ما هو لب المطلب ومخ القول في محل الكلام.

الفصل الثاني:

في بيان عينية صفاته الذاتية الكمالية مع ذاته القدسية جلت ذاته وعلت صفاته

وتحقيقه يتوقف على تقديم امور:

منها - آنکه ذاتی بر دو قسم است: ذاتی فی باب الایساغوجی، که عبارت است از ما يتألف منه الشيء وما هو علل قوامه، و يقال فی جواب ای شيء هو فی جوهره، وذاتی فی باب البرهان، و هو کل ما ينتزع من الشيء بلا ضم ضمیمه، بل من حاق ذاته، کالامکان من ذات الممكن. و در مقابل هر کدام عرضی می باشد، قال المولى السبزواری «رحمه الله»

كذلك الذاتی بذالامکان ليس هو الذاتی فی البرهان

فمثل الامکان هو الذاتی، لا الذاتی الایساغوجی بل ثانی منها.

حمل ذاتی آنست که محمول با موضوع متحد باشند در نفس الماهیه بعد از ملاحظه نحوی از مغایرت اعتباریه، کما مغایرة الاجمال والتفصيل فی الحدود، و مجری این حمل ذاتی بالمعنی المذکور فی کتاب الایساغوجی است، لافی کتاب البرهان، کما يظهر بالمراجعة الى كتب القوم. و حمل شایع آنست که محمول با موضوع متحد باشند در وجود، نه در ماهیت و مفهوم. پس حمل شایع اختصاص بعرض مقابل يك قسم ذاتی ندارد، بلکه در تمام اقسام عرضیات که از آنها است ذاتی فی باب البرهان جاری است، پس حمل شایع دائماً عرضی ثانوی فی قبال الذاتی فی باب الکلیات الخمس و ان كان المحمول ذاتياً بمعنى آخر للموضوع.

منها - آنکه حمل از جهت اخرى ينقسم الى حمل هو هو، و حمل ذو هو، و يسمى الاول بالمواطاة، والثانی بالحمل بالاشتقاق. و مراد از حمل بالمواطاة آنست که محمول در حمل محتاج به اشتقاق لغوی به اضافه لفظ ذو نباشد، فی قبال الحمل بالاشتقاق. پس اگر مبدأ اشتقاق ایض که بیاض است، بخواهد حمل شود، محتاج به اشتقاق است به اضافه لفظ ذو، فيقال: الجسم ایض، او ذو بیاض، به خلاف نفس ایض بما هو، لا يحتاج الى شيء آخر. پس حمل عالم وقادر و ایض واسود بما هو، حمل بالمواطاة و حمل هو هو است، نه حمل بالاشتقاق و ذو هو، اگرچه غیر واحد من اصحابنا الاصولیین این اشتباه را کرده اند.

قال العلامة الطوسي، قدس سره، فی شرح الاشارات فی بیان الحمل بالمواطاة ما لفظه: «و هنا نوع آخر يسمى بالمحل الاشتقاق، وهو حمل ذو هو كاليبيض على الجسم، والمحمول بذلك الحمل لا يحتمل على الموضوع وحده بالمواطاة، كما يقال: الجسم ایض، والمحمول بالحقیقة هو الاول...» انتهى.

ومرادہ من الاول هو النوع الاول من الحمل، ای الحمل بالمواطاة. پس ظاهر شد که حمل اوصاف اشتقاقیه بماهیه اوصاف کما هو حمل شایع كذلك حمل هو هو وبالمواطاة، فلا ينبغي الغفلة عنه.

منها — آنکه براهین علمیه در کتب اهل معقول آنست که وجود واحد، دارای دو ماهیت بماهیا ماهیتان نمی شود، اما مطابقة مصداق واحد با مفاهیم متعدده، فلا برهان علی خلافه، و هر مفهومی نسبت به هر مصداقی ماهیت او نیست، بلکه ماهیت عبارتست از مایتألف منه جوهر الشیء لا کل ما ينتزع عن حاق ذاته، وقد عرفت، ان الذاتی قسمان، پس مثل امکان منتزع است از ذات ممکن بلاضم حیثیة الیه وراء حیثیة ذاته، والالم یکن فی حد ذاته ممکناً، بل بلحاظ امر خارج عن ذاته، ومثل انتزاع وجوب عن حقیقة الوجود الواجبی، فانه لولم یکن فی حد ذاته بلا حیثیة زائدة علی حیثیة ذاته واجباً، لکان فی حد ذاته اما ممکناً او متمناً، و هو خلف. و همچنین است معلومیت ممکنات و مقدوریت آنها للباری تعالی، فان الممكن من حیث ذاته خارجاً عن قدرته تعالی، بلکه عرض می کنیم البتہ قبول دارید که لا حد و جودی لعلمه و لقدرته، تعالی، و از واضحاتست که مصداق علم و قدرت، وجود است، کاری به زیادت و عینیت نداریم، پس اگر واجب لاحد لعلمه وجوداً و کان مطابق علمه الوجود، فعلمه صرف الوجود، حیث انه صرف الوجود حیث انه صرف العلم، و قدرته صرف الوجود و وجوده تعالی صرف الوجود، مع ان من البدیهی ان صرف الشیء لا یتكرر ولا یتثنی. پس در کمال ظهور است که همان صرف الوجود است که صرف العلم است و صرف القدرة، لان هذه الكمالات عين الوجود، حتی فی الممكنات، فهنا محدود و هناك غیر محدود. و چون غیر محدود است و حیثیت وجود، کافی در وجود آنها است، می گوئیم: هو صرف الوجود و صرف العلم و صرف القدرة و هكذا سائر الصفات الكمالية، فحیثیة وجوده عین حیثیة وجوبه و حیثیة علمه و قدرته و هكذا.

منها — آنکه هر معنی وصفی اشتقاقی که از مرتبۀ ذات انتزاع شود بلا حیثیة زائدة علی حیثیة ذاته، البتہ مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد، زیرا که اگر مبدأ در مرتبۀ ذات موضوع، محقق نباشد، پس البتہ در مرتبۀ خارجۀ از مرتبۀ ذاتست، و المفروض: انتزاع المشتق عن نفس مرتبة ذات الشیء، فالوجود موجود لهذا الوجه، كما ان الواجب عالم وعلم، و اذا كان المعلوم نفس ذاته، كان علماً و عالماً و معلوماً. و من هذا الباب قول المعلم الثاني: «وجود كله، وجوب كله، حياة كله، علم كله، قدرة كله» و من هذا الباب ما ذكرنا سابقاً من ان المجعول بالذات حیثیة ذاته حیثیة المجعولة، فنفس هذه الحیثیة جعل و ربط و فعل و علم فعلی و مشیة فعلیة الی غیر ذلك من الالقاب و النعوت لفیضه المقدس.

منها — وجود هر محدودی دارای جهت وجدانی و جهت فقدانی، همان اندازه و جسدان محدود بفقدان حد و جودی اوست، و لازم او حد عدمی اوست، و اگر از ذوات الماهیه است، ماهیت حد ماهوی او است. و آنچه قابل اندکاء و شایستۀ اندماج است در کامل محدود است لا بحد له العدمی او الماهوی، زیرا که هیچ وجودی خاصه صرف الوجود مطابق بالذات و ماهیت عدم نخواهد بود، و الا لزم انقلاب ما نسخه بحيث یطرد العدم الی ما یقابله اوالی ما لا یأبى عن الوجود و العدم، و هو محال. فظهر فناء المحدود فیما لاحد له.

واما نقض بوجوب و استحباب، پس می گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر باللغة حد الارادة الشديدة الاكيدة الوجودیه است البته نفس اراده ضعیفه بمقدار وجدانها مندة في الارادة الشديدة، لكن الاستحباب لا يكون استحباباً في قبال الايجاب الا بماله من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق، والمحدود بما هو محدود، يباين غيره، محدوداً كان او غيره. فقولهم: بسطة الحقيقة كمال الاشياء، اى نفس المحدود، وهو الوجود، وليس بشيء منها، اى بماهى محدودة بالحدود الماهوية والعدمية، ولذا تدخل فيه الجوهر والعرض بماهما جوهر وعرض، ولوالقى عنهما حدودهما و لوحظ وجودهما، دخلا فى الكلية. وفرق بين آتيا وصفات كماله آتست كه حدود فارقه ما بين جوهرية وعرضية وجسمية وماديت وصورية، دخیل است در انصاف حقایق آتيا به عناوين مز بوره، بخلاف علم و قدرت، فان العلم كما ذكر مراراً حقيقته عين الحضور، ولم يؤخذ فيه ان يكون ما به الحضور عرضاً او جوهرأ نفسانياً او عقلاً، بلكه فى العلم الحصى للممكن عرض، وفى علمه بنفسه جوهر نفسانى، وفى علم العقل بذاته عقل، وفى البارى تعالى، وجود واجبى^۱ منها - آنكه وجود و دو قسم است عینى خارجى، و ذهنى، و الاول: هو الذى يترتب عليه الاثار المطلوبة من الماهية المتحدة معه، اذا كان من ذوات الماهية و كان الوجود وجوداً لها لا وجوداً بالذات لشيء و بالعرض لشيء آخر.

والثاني: ما لا يكون كذلك، و هو لا يكون الا فى ذوات الانفس لمن يعقل فيه الكيف النفسانى او خروج من القوة الى الفعل، فما يكرر فى الكلمات من الانسان اللاهوتى و الجبروتى والمثالى و الناسوتى، ليس المراد وجود الانسان بالذات فى تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود للناسوتى المادى، و غير هذا العالم موجود بنحو آخر تبعاً لوجود غيره، ففى عالم اللاهوت و هو عالم الاسماء والصفات موجود بالعرض و بالتبع، و الوجود الحقيقى هو الوجود الواجبى الذى هو من غاية صرافته و شدة احاطته ونهاية بساطته كل الوجودات بنهج الوحدة و البساطة، فيلزمه فى مرتبة متأخرة عن ذاته لا بالتأخر الوجودى وجود عناوين الاسماء و الصفات بما لها من لوازمها، اى الاعيان الثابتة، فالوجود اولاً و بالذات للواجب و ثانياً و بالعرض لمفاهيم الاسماء والصفات و لوازمها، و كذلك المراد من الانسان الجبروتى، فان العقل كما قال ارسطاطليس: كل الاشياء على نهج البساطة، فالوجود اولاً و بالذات هو العقل و ثانياً و بالعرض للانسان الجبروتى، و هكذا الامر فى الانسان المثالى^۲ فان عالم المثال، كما عليه اهل التحقيق هو العالم المشتمل على صور العالم الجسمانى فى الصورة الخيالية للنفس الكلية، فيكون الموجود بهذا العالم كالوجود فى عالم الخيال

۱- اكثر اين مقدمات بنا بر ممشاى عرفاً مخدوش و قابل منع است. بنا بر مبنای موحدان هما نظوريكه شيخ عطار فرمود در مقام ذات و غيب مغيب اطلاق وجود از باب تفهيم است و چون ذات قبول تعين نمى نمايد، و ديكر آنكه وجود خارجى و ذهنى يعنى علمى و ظلى درسلك وجود واحد شخصى قرار دارند و وجود داراى افراد و مراتب نيست تا در آن بحسب اصل تفاوت و درجات فرض شود

۲- بنا بر مسلك تحقيق انسان بحسب حقيقت داراى درجاتى از وجودست كه همه فرد بالذات انسان محسوب ميشوند مثلاً رب النوع انسان و آدم اول اولى بانسانيت است از انسان مثالى و هكذا. بلى انسان مادى باعتبار تحقق در وجود انسان ملكوتى يا جبروتى بوجود خاص خود تحقق ندارد، چون علت وجوداً اقوى مشتمل است بر معلول با امرى زائد.

المتصل، ولشابهة احد هما بالآخر، جعل عالم المثال عالم الخيال المتصل وهو العالم المنكشف لاهل الكشف والشهود.

وبالجملة فلم يوجد الانسان بوجود خارجي يكون وجوداً له لا لغيره الا في هذا العالم، و اذا تحققت هذه الامور فنقول:

بعد ان آنكه معلوم شد كه حمل مقصود فيما نحن فيه، حمل شايع است ومنافات با ذاتيت حقايق صفات وانتزاع مفاهيمها عن نفس ذات الواجب، ندارد، و آنكه حمل - هو هو - منحصر بحمل اولي ذاتي نيست.

وآنكه انتزاع مفاهيم متعدده از مصداق واحد ومطابقة معاني متكرره با وجود واحد معقول است، و دخلي به تحقيق وجود واحد ندارد.

و اينكه موجودات بوجوداتها، لا يحدودها الماهوية والعدمية مندكة في وجود موجودها، واضح وآشكار مي شود كه وجدان ذات واجب خود را وحضوره بنفسه وعلم غيبته عن نفسه، كه قطعاً ليس بامر زائد على ذاته، وجدان همه موجوداتست بنحو الجمع والبساطة التي ليس قوامها بساطة، وبراهين عينيت صفات كماليه با ذات اقدس، كه مراد رجوع همه حيثيات مفهوميه است بحيث وجود واجب جل وعلا، در كتب مبسوطه مذكور است، غرض مجرد رفع موانع متوهمه از عينيت بود، والا از واضحاتست كه هرچه از عوارض حقايق وجوداتست، بماهو وجود كه مستلزم نقص وتحدد نباشد وممكن باشد بامكان عام، از براي واجب ثابتست بنهج وجوب، زيرا كه كمالات وجوديه عين حقايق وجوديه اند بالبرهان، لبداهة ان الماهية ليست الالهى، فيحتاج للاتصاف باحدى الصفات الكمالية الى حيثية تقييدية، و تلك حيثية لا تكون الا الوجود، والا ليجرى فيه المحذور المذكور، فيتسلسل اوبدور، فلا بد من الانتهاء الى وجود كان بذاته من دون حيثية زائدة مصداقاً ومطابقاً لتلك الصفة الكمالية، فاذا كان الموصوف والمطابق محدوداً، كانت الصفة كذلك، و ان لم يكن محدوداً كانت الصفة كالوصوف. پس علم در واجب صرف الوجود است، و ازهمين وجود صرف، همه صفات كماليه بنحو صرافت انتزاع مي شود، وليس في الواقع تمايز بين الصفة والموصوف الا بالمفهوم، فحيثية وجوده الواجبى حيثية جميع الكمالات. فالعجب كل العجب من ارجاع هذا المعنى الى مقالة الاشاعرة القائلة بزيادة الصفات وتعدد القدمات، ولا حول ولا قوة الا بالله.

ودراخبار معصومين «عليهم السلام» وكلمات عرفاى شامخين وحكماى راسخين تصريحاً تست بهمين نهج از عينيت في توحيد الصدوق «رحمه الله» عن الصادق والرضا عليهما السلام: «ان الله علم لاجهل فيه، وحياة لاموت فيه ونور لاظلمة فيه...»

وفي رواية اخرى «ذات علامة سمعية بصيرة»

وفي رواية اخرى: «لم يزل الله عز وجل ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والقدرة ذاته ولا مقدور»

۱- اين مطلب در مقاله سيد - رضى الله عنه - واضح وآشكار خواهد شد كه حضرت علم ومقام واحد است كه اسماء ومظاهرها اسماء بتجلى حق در كسوت صفات واعيان وتحقق اسماء واعيان و تميز آنها بحسب تجلى تفصيلي وشهود المجل مفعلاً وتنزل الوحدة بصور الكثرات غير ازمعتقد اشاعره قائلان بصفات زائده است.

وفی روایة اخرى: «ربنا حی الذات، نوری الذات، عالم الذات...» الی غیرها من الروایات. پس واضح است که «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» بمعنی آنکه فی الواقع صفت و موصوفی باشد نه آنکه اورا دلیل بر عدم عینیت صفات بگیریم.

واعجب منه ارجاع قوله علیه السلام: «لیس لصفته حد محدود...» الی ذلك، با آنکه صریح عبارت نفی حد است از صفت نه نفی صفت بنفی حد، و دعوی ارادة نفی الحد وجوداً و خروجہ عن محل الکلام، ظهر فسادها مما مر، فان المقصود هو الاتحاد بالحمل الشایع لالذاتی، فراجع.

اما کلمات حکماء و عرفا، پس شاهد مدعای مذکور کتب قومست، قال المعلم الثانی: «وجود کله علم کله قدرة کله حیاة کله» و اصرح از این عبارت در عینیت فی الوجود واحد لکل بنحو الوحدة والبساطة، سراغ نداریم، و متحد است این مضمون بامضامین اخبار مذکورہ، و سابقاً معلوم شد کہ هر مشتق کہ از مرتبة ذات موضوع انتزاع شود مبدأ او هم انتزاع می شود، پس وجه تعبیر معصومین «علیہم السلام» و بزرگان، معلوم شد، و حمل کلام مذکور بر مبدئیت و منشأیت للعلم، و آنکه غرض آنست کہ علم حق تعالی همان علم است از ساحت مقدسة اها الی علم، بعید است، کما لا یخفی، خصوصاً آنکه نفس مبدأ را بر ذات مقدسة او بحمل هو هو، حمل کرده اند، با آنکه اگر حمل مشتق هم می نمودند، بعید نبود، بلکه بالدقه، نسبت باین سنخ معانی ممکن می شود، کما سیأتی، انشاء الله تعالی.

واصرح از این عبارت، فرمایش صدرالدین قونوی است کہ از اساطین فن عرفانست، قال فی النصوص: «اسمه عین صفته، وصفته عین ذاته، و کمال نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه، لامن سواه، و حیاة و قدرته عین علمه و علمه بالاشیاء ازلا عین علمه بنفسه، بمعنی انه علم نفسه بنفسه، و علم کل شیء بنفس علمه بنفسه...» و جای دیگر می فرماید: «علم نفسه بنفسه فی نفسه، و ان علمه بنفسه سبب لعلمه بکل شیء».

قال بعض العارفين من الصوفية: «الهوية السوافية انما يدرك ذاتها لذاتها فی ذاتها، ادراكاً غیر زائد علی ذاتها، ولا یتمیز عنها لافی العقل و لافی الواقع، و هكذا يدرك صفاتها و تجلياتها و اسمائها كذلك ذاتية عينية غیر ظاهرة الاثار و لا متمیزة الاعیان بعضها عن بعض». و آنچه مذکور است در کتب اهل معرفت از ترتب اسماء و صفات و تقدم و تأخر بعض آنها بر بعض، فیما بعد بیان می شود، انشاء الله تعالی. البته شخص باید متشابهات را ارجاع بمحکمات و ظواهر را ارجاع باظهر یا نص نماید، مع ان المتبع هو البرهان.

و آنچه در مقدمه اخیرہ عرض شد کہ شیء را بالذات دونحو از وجود بیش نیست، و وجود بالعرض بسیار است، معلوم شد کہ قیام اعیان ثابته و مفاهیم اسماء و صفات بذات اقدس اگر بتبع وجود جمعی احاطی بسط واجب است، فهو الموجود بالذات، و عناوین صفاته الکمالیة بما لها من لوازمها ای الاعیان الثابتة موجودات بالعرض و التبعية، نظیر الوجود و الماهیة،

۱ - مراد از هویت واجبہ مقام احدیت وجودست کہ عرفا آنرا اولین جلوه ذات و حکما آنرا تمام هویت واجبی میدانند، و سببیء تفصیل هذا آخر الرسالة.

فان الموجود بالحقیقة هو الوجود، والماهیة موجودة بالعرض، فلا كلام، زیرا که این معنی نشود مگر آنکه حقایق صفات، عین ذات و حیثیات آنها حیثیت وجود واجب است، و وجودات همه مندرکة فی وجوده تعالی، لاندکاک کل ضعیف فی القوی، المعلوم بالذات نفس ذاته، و ماهیات اشیاء و مفاهیم صفات و اسماء، چون در حاق حقیقت هیچ وجود را ندارد، و الا لزم الانقلاب لامحالة معلومة بالعرض، و اگر عینیت حقایق و اندکاک وجودات فی بسط الحقیقه، انکار شود، لامحالة قیام مفاهیم اسماء و صفات و قیام ماهیات اشیاء بذات باری تعالی، بنحو قیام «فیه» است یا بنحو قیام «عنه» و چون این وجود مفروض که عین حقیقت قیام است وجود بالذات آن مفهوم و آن ماهیت است، لابد دو قسم بیش نیست، یا خارجی است یا ذهنی، پس اگر قیام «فیه» است و وجود خارجی این محال است، بدها استحالہ ان یکون موجود من الموجودات عقلاً کان او مادياً، حالافیه تعالی، و اگر قیام «عنه» باشد، این قیام فعل است بفاعله، که قیام صدوری است، در این صورت جزماً وجود خارجی معقول نباشد، و چون وجود خارجی ماهیت انسانست مثلاً بالذات لا تتبع الوجود الواجبی، فاللازم ترتب الآثار المطلوبة منه خارجاً، و در اسماء و صفات، پس اشکال دیگر دارد، و آن اینست که قیام «عنه» چون قیام معلولست بعلة منشأ صدق عالم بر باری تعالی، نشود. و الا لزم صدق کل معلول علی علتہ، بلی صدق مبدئیت و موجدیت که نفس عنه باشد می شود، پس لامعنی للعالم فیه تعالی الامو جد العلم-العالم-فی سئل عن ان هذا الوجود هل کان معلوماً له تعالی قبل وجوده، ام لا؟، بلی این مطلب در علم فعلی که منطبق بر وجود منبسط است، ضرری ندارد، فانه حاضر له، تعالی بذاته، و العلم هو الحضور، لکن کلام در حضور قبل الایجاد است.

الفصل الثالث :

فی اعتبار الوجود

وجودگاهی ملاحظه می شود در مقسم بما هو، من دون نظر الی مرتبة من مراتبه فیعرضه اعتبارات ثلاثه، فتارة یلاحظ بشرط لا، ای بشرط التجرد عن النقایص الامکانیه، و این مرتبة وجود واجب است عند الحكماء، بل جملة من العرفاء، کما نقل فی الاسفار، و فی شرح الفصوص و فی جملة من کتب الحکمة، و اخرى یلاحظ بشرط الاضافة الی التحدّد و التقید الامکانیه، و این مرتبه را وجود منبسط و فیض مقدس و حق مخلوق به و مشیت و فعلیت میدانند. و ثالثة یلاحظ بشرط شیء، و هو اثر فعله تعالی، ای الوجودات الامکانیه، و این مرتبه را وجود منبسط دانند، و نسبة المرتبة الثانية الی الثالثة نسبة المطلق الی المقید دون المرتبة الاولى،

۱- این بحث و این مطلب که وجود معلول بر علت حمل نشود، و باینکه معلول باعتبار آنکه معلوم علت است ملاک عالمیت علت نشود اگر چه در لسان اهل نظر شهرت دارد، ولی اصل ندارد، حمل رقیقت بر حقیقت از باب وجدان حقیقت مر رقیقت را و سریان حق در اشیاء و احاطة او بر اشیاء از اصول قائلان بوحدتست و گفتیم که جمیع مراتب وجودی مراتب علم حقد بمعنی عالمیته و کافئ حقایق مراتب اراده اویند بمعنی مریدیتہ تعالی لا مرادیتہ کما نص علیه صدر الحكماء فی الاسفار. الا له الامر و الخلق و هو عا لودان فی عین دنوه و علوه. تحقیق این مسأله بعد از نقل جواب سیدمکاشف خواهد آمد - ج ل -

وان نسب الى بعض الجهلة من الصوفية وهو كفرو ندقة كما لا يخفى، واين تقسيم متعارف در كتب حكمت بل بعض كتب عرفانست، ويك تقسيم ديگر هم هست كه مخصوص اهل معرفتست، و اين تقسيم بملاحظه همان مرتبه وجود واجب است كما يظهر وجهه، انشاء الله تعالى. گاهى ملاحظه مى شود نفس وجود حقيقى من غير تقيد بالتعينات الصفاتية و الاسماءية ولا بعدمها، حتى اينكه تعبير از او بوجود ايضاً للتفهيم، كما عن المحقق القنوى، واين اطلاق از قيود وعدهما هم ملحوظ بنحو معرفت است، نه آنكه خود قيدى باشد، نظير المجهول المطلق لا يخبر عنه، والمعدوم المطلق كذا وكذا، والبتة معلوم است كه لا بشرطيت باين معنى منافاتى بابه شرط لائيت بمعنى اول ندارد، پس صرف الوجود كه همه حيثيت ذاتش حيثيت هستى است من دون تخليط بغيره لوحظ على نهج عدم اعتبار تعين ولا اعتبار عدمه. واين مرتبه را لا اسم له ولا رسم، و غيب الغيوب وهويت مطلقة مى نامند كما اينكه بشرط لائيت بالمعنى الاول منافات با بشرط شيثيت بالمعنى الاخر ندارد، زيرا كه ملاحظه وجود مجرداً عن الحدود الامكانية متجلياً بكمالاته الذاتية فى غاية الملازمة، وهمين مرتبه از وجود را كه نظير ماهيت من حيث هي مى باشد و مرتبه احديت مى نامند كما فى الاسفار و شرح الفصوص وغيرهما من كتب اهل المعرفة، واشكال براينكه احديت از صفات و اسماء است و مفروض بيان مرتبه لا اسم لها ولا رسم لهاست وارد، لان هذه الوحدة ذاتية لا وصفية، وما براى اثبات اين مطلب اصطلاحاً اين عبارت را از كتاب عارف محقق مدقق مولى عبدالرزاق كاشانى شارح فصوص^۱ نقل مى نماييم:

قال: «التجلي الذاتى هو تجلى الذات وحدها لذاتها، وهى الحضرة الاحدية التى لانعت فيها ولا اسم ولا رسم، اذ الذات التى هى الوجود الحق المحض وحدته عينية، لان ماسوى الوجود من حيث هو وجود ليس الا لعدم المطلق، وهو لاشىء محض، فلا يحتاج فى احديته الى وحدة و تعين يمتاز به عن شىء، اذ لاشىء غيره، فوحدته عين ذاته وهذه الوحدة منشأ الاحدية والواحدية لانها عين الذات من حيث هي، اعنى لا بشرط شىء اى المطلق الذى يشمل كونه بشرط ان لاشىء معه، وهو الاحدية، وكونه بشرط ان يكون معه شىء، وهو الواحدية، والحقايق فى الذات الاحدية كالشجرة فى النواة و غيب الغيوب» انتهى.

پس واحديت واحديت ذاتيه دخلى به احديت وصفيه و واحديت وصفيه ندارد، و در كلمات ديگران هم انقسام وحدت به اين دو قسم موجود است، وهمين مرتبه از وجود لا اسم و لا رسم له را حقيقه الحقايق مى نامند كما فى الكتب المتقدمة و غيرها، بلكه خود اين عبارت كه مذکور شد «والحقايق فى الذات الاحدية كالشجرة فى النواة، وهى غيب الغيوب» دلالتى بوجه مناسب و صحت اطلاق او دارد، بلى ذات را مع لحاظ الحقايق كه مراد مرتبه علم است، حقيقه الحقايق مى نامند، كما اينكه وجود منبسط و مظهر اعظم او كه عقل اول باشد ايضاً، حقيقه الحقايق مى نامند، والاى حقيقه الحقايق بقول مطلق، والثانى حقيقه الحقايق الامكانية و وجود واضح، و همين مرتبه از وجود را كه حقيقه الحقايق مى نامند، عارف جامى اراده نموده حيث قال:

متحد بوديم با شاه وجود نقش غيريت بكلى محو بود

۱ - شرح فصوص محقق كاشانى چاپ قاهره (۱۲۹۲ هـ. ق) ص ۳، ۲

وایضاً گفته :

بود اعیان جهان بی‌چند و چون
ز امتیاز علمی و عینی مصون
و بعد از این مرتبه که «لا اسم ولا رسم لها»^۱ مرتبه احدیت است که مرتبه بشری لائی از
تعیینات سائر صفاتست، و خود این هم اگرچه تعینی است، ولی تعینی ثبوتی حقیقی نیست، کتین
العلم والقدرة والارادة، و بعد از این مرتبه واحدیت است که ملاحظه وجود واجبی است
بشرط تعینات الاسماء والصفات، و مبدأ همه تعینات تعین علم است^۲ و تعین علمی منشأ ظهور
عناوین اسماء و صفات و لوازم آنها که اعیان ثابته است می‌باشد، و این مرتبه ظهور علمی است
فیض اقدس نامیده شد.

و وجه تعبیر از این مرتبه بواحدیت آنست که در مرتبه سابقه، اعتبار علم تعینات بود،
پس مجالی از برای توهم کثرت نبود، بخلاف این مرتبه که ملاحظه همه تعینات شده در
ملاحظه تعین علمی که مبدأ همه تعیناتست فلذا می‌گوئیم، که واجب مع هذه الکثرة، لان الکثرات
مفهومیة و الوجود واحد، پس احدیت^۳ بلحاظ بطون ذاتست و واحدیت بلحاظ ظهور ذات،
و وجه تعبیر از این مرتبه بفیض اقدس آنست^۴ که ظهور اسماء و صفات بلوازمها ظهور ذاتست
لذاتها فی ذاتها، فهنا ظهور واحد ينسب الى الذات بالذات والى الاسماء والصفات بالعرض،
نظیر هر ماهیت و وجودی که موجود ينسب الى الوجود بالذات والى الماهية بالعرض، نه آنکه
دو وجود حقیقی است.

پس فیض حقیقی و تجلی حقیقی تجلی واحد است بالاضافة الى الذات الظاهرة بذاتها لذاتها
فی ذاتها حيث انها نور محض والنور عين ظهور و تجلی ذاتست و بالاضافة الى عناوین الاسماء
والصفات تجلی صفاتست، پس این تجلی فیض اقدس از آنست که مستفیض غیر از مفیض و
متجلی غیر از متجلی له باشد در مقابل تجلی افعالی که فیض مقدس باشد که مقدس است از
حدود امکانه و نقائص فی ذاته حيث ان ذلك تجلی الکامل فی مرحلة فعله، و شبهه بی نیست که
مرحلة جلاء عند العرفاء، مرتبه فیض اقدس است، و مرتبه استجلاء مرتبه فیض مقدس است، و اولی
را مرتبه ظهور نامند و ثانیه را مرتبه اظهار می‌نامند، زیرا که در آن مرتبه سابقه، الاسماء والصفات

۱- متعلق احدیت در تجلی احدی، ظهور ذاتست و احدیتی که مقام لا اسم ولا رسم له از آن تعبیر
کرده اند و آن غیب الغیوب و کنز مخفی نیز اطلاق شده است احدیتی است که طرف تعلق آن بطون
ذاتست و باین لحاظ محققان گفته اند، تجلی در احدیت بماهی احدیت محال است. منشأ ظهور
واحدیت تجلی احدی است که مقام اجمال و جمع حقایق اسمائیه و صفاتی و مظاهر اسمائی مفصل در
واحدیت میباشد.

۲- منشأ کلیه تعینات، مفاتیح غیب مستجن در احدیت است که حقیقت وجود در این موطن
بواسطه حب ذاتی و طلب مفاتیح غیب التي لا يعلمها الا هو طلب ظهور نماید و از ناحیه طلب مفاتیح
صور اسماء و حقایق بعد از تعین بصورت اجمال در صورت صور تفصیلی ظاهر می‌شوند.

۳- و لاینحی که متعلق واحدیت باعتبار بطون احدیت و بحسب ظهور بظهور و تفصیلی اتم مما
فی الواحدیه صور خلقی است علماً و عیناً.

۴- ای اقدس مما ان يكون المفیض غیر المفاص و المستفیض چون در این مقام کثرت فقط علمی
است نه عینی.

موجودة بوجوده تعالى وظاهرة بظهوره، بخلاف عوالم اخر كه، موجودة بايجاده، و ظاهرة باظهاره. قال المحقق العارف عبدالرزاق القاساني في الاصطلاحات: «الجلاء هو ظهور الذات المقدسة لذاتها في ذاتها، والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعيناته» انتهى.

اگر از تعینات، مراد تعینات امکانیه باشد در کمال ملایمت با اصطلاحات قومست، و اگر مراد اسمائیه و صفاتیّه باشد، خلاف اصطلاحست، و بحسب اصطلاح آخر تجلی اول و تجلی ثانی مراد است، و اولیت و ثانویت باعتبار متجلی له است، نه باعتبار متجلی و تجلی، کما لایخفی. قال بعض العارفين: «فلما وجد الاسماء والاعیان طالبة للاستجلاء، و هو ظهورها لانفسها و ظهور بعضها لبعض، و هو ايضاً كان طالباً للاستجلاء، لیتم ظهورها في الاستجلاء، فظهر نورها لذاتي في صورة تلك الاسماء والاعیان في العین، تم ظهوره بها و استوی علی العرش» انتهى.

پس بنا برین می شود کلام محقق کاشانی را توجیه نمود، باینکه ظهور ذات لذاته في ذاته بظهور اسماء و صفاتست، زیرا که ظهور البته آشکارا شدن کمال ذاتی است، و او بظهور صفت علم و ظهور صفت قدرتست، و همین مرتبه جلا و فیض اقدس است، کما اینکه ظهور ذات در تعینات صفات بنحوی که صفات ظاهر شوند و نسبت ظهور بخود صفات داده شود، باین است که صفات مظهری باشد^۱ و آن وجود منبسط است که فیض مقدس باشد و لذا گفته اند: «المجالی خمسة، والمراتب ستة، لان المرتبة الاولى ليس مجلی لشيء» و اما مرتبه احدیه الجمع که مرقوم فرموده اند مرتبه واحدیت است.

پس عرض می شود قال المحقق في الاصطلاحات: «الاحدية اعتبار الذات مع اسقاط الجميع، و احدية الجمع اعتبار الذات من حيث هي، بلا اسقاطها ولا اثباتها، بحيث يندرج فيها نسبة الحضرة الواحدة» انتهى.

پس معلوم می شود که مرتبه احدیه الجمع بعد از مرتبه احدیت است، و بعد از مرتبه غیب الغیوبی است، و فوق مرتبه واحدیت است، نه آنکه عین اوست، و او نمی شود مگر آنکه ذات مستجمعه جمیع کمالات ذاتیه ملاحظه شود بما هو هو، لا بما هو عالم و قادر، الی غیر ذلك، کی یکون عین مرتبه الواحدیه، و لا باسقاط تعینات الصفات، کی یکون عین مرتبه الاحدیه، و لا خائلاً عن کل اعتبار، حتی یکون عین مرتبه غیب الغیوب.

و اما سلوک این طریقه انیق از عرفای شامخین در مرحله اسماء و صفات، پس نه از جهت تغیر و سنوخ حالاتست در مرتبه ذات واجب تعالی شأنه، بلکه خفاء و ظهور بحسب اعتبارات مظاهر و مدار کست. قال بعض العارفين: «لا شك ان طرفي بطون الذات وظهورها انما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد، وظهورها لها باعتبار، و خفاؤها عنها باعتبار آخر، يسمى بالاول ظاهراً وبالآخر باطناً، و اما بالقياس الى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور».

و قال المحقق صدر الدين القنوي: «و اما تنزيه اهل الكشف، فهو لاثبات الجمعية للحق مع عدم الحصر والتميز لاحكام الاسماء بعضها عن بعض، فان كل حكم ليس يصح الى كل اسم». و قال ايضاً: «وللذات لازم واحد فحسب، و هو لا يغيره نسبة و ذلك اللازم هو العلم».

وقال ايضاً: «ان كل ظاهر في مظهر ذاته، يغير المظهر في وجه او وجوه الالحق، فان له ان يكون عين الظاهر في المظهر...»

بارى تمام اين اعتبارات اعتباراتى است واردة على ذات واحدة وكمالاته الذاتية مستجنة في ذاته، و باعتبار كل كمال هو عين ذاته له مظهر في عالم الاسماء والصفات، وله مظهر في عوالم اخرى، لكن الفرق هو، ان ظهور الاسماء والصفات ظهور المعاني، فلامحالة يكون ظهورها بنفس ظهور مطابقتها، بخلاف المظهر الابدائى الظلى، كما لا يخفى.

وتقديم وتأخيرى كه در مرتبة ذات ومراتب صفاتست، تقديم وتأخير في الوجود نيست كه منافى عين بودن صفات باشد، بلكه ترتب طبعى ذاتى است، زيرا كه بديهى است كه موجود لا يتصف بالعلم بما هو علم الابد ثبوت الموضوع و تقدمه، فان كان العلم غير الذات كان التقدم في الوجود والا فبالذات والطبع.

قال المحقق القنوى: «ان الماهيات عبارة عن تعقلات الحق، فانها تعقلات منشأة العقل بعضها عن بعض، لا بمعنى انها تحدث في عقل الحق، تعالى عما لا يليق به، بل تعقل البعض متأخر المرتبة عن البعض، وكلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة...»

وبهمين اعتبار ورد في اخبار المعصومين، سلام الله عليهم اجمعين من قولهم: «علم، و شاء، و اراد، و قدر، و قضى، و امضى» وكذلك تراهم يقولون: «ان علمه بنفسه عين علمه بما سواه» كما تقدم عن القنوى مع ان علمه بنفسه متقدم بالذات على علمه بما سواه، وكذلك تراهم يقولون «يتأخر الوجوب عن العلم» مع ان الوجوب الذاتى ليس منفكاً عن وجوده قطعاً، فليس هذا التقدم والتأخر الا بطبع والذات، ومن حيث المرتبة لافى الوجود، وربما يخلطون في تقدم شىء و تأخره كما في الحياة، فانهم اختلفوا في تقدمها على العلم من حيث ان الحياة شرط العلم والشرط مقدم طبعاً على المشروط، الى غير ذلك من الشواهد التى يطلع عليها المتتبع، كما ان برهان مسبوقية كل تعين بلاتعين لا يقتضى الا التقدم الطبعى الذاتى، لا التقدم فى الوجود كى ينافى العينية، خصوصاً كه تعينات نرد آن حضرت اعتبارى است و او نيست مگر عناوين اسماء وصفات و ماهيات و لوازم آنها.

وما هم مدعى عينيت آنها نيستيم، بلكه مدعى عينيت كمالات ذاتيه كه حقايق آنها هستند مياشيم، ولذا در مقام تعبيرات مى گویند: كمالات ذات واجبي مستجن در ذات او هستند، وليس ذلك الا لان ذاته لمكان بساطته كل الكمالات، بلكه بفرمايش صدر المحققين اگر قطع نظر شود از عناوين اسماء وصفات كه حاكي از كمالات ذاتيه هستند، البته ذات بحت بسيط كه صرف الوجود است هويت مطلقة و غيب مكنونست، زيرا كه وجود بما هو وجود على الخصوص صرف الوجود الذى لاجهته له الا الوجود، در هيچ مدركى از مدارك حاضر نشود، والا لاقلب الذهن خارجاً. پس نشود از او تعبير نمود الا بمفاهيم تدل انه كذلك، كه هوية مطلقة و غيب مطلق ونحوهما، كما ينكح اگر بخواهم تعبير از او بكنيم بما هو واجد الكمالات المستجنة فيه، لا بدان يعبر عنه بالعالم والقادر واشباههما، بلكه غيب الغيوب گفتن هم بملاحظة آنست كه حقايق صفات كه كمالات ذاتية مستجنة باشد في حد ذاتها لا بمفهومها غايب هستند، كخية الذات، لكن فرق آنست كه آنها مفاهيم- مفاهيمى- مى باشند كه بآنها حكايست شود بخلاف الوجود الحقيقى، فانه لا يحضر

فی ذهن احد، والوجود المفهومی العنوانی من اقسام المفاهیم وفي قبال الوجود الحقیقی، وان
امکن ان یعبر عنه بنحو فناء العنوان فی المعنوی، ولذا تقدم عن المحقق القنوی «ان قولنا: وجود
للتفهیم، لانه عین هذه المرتبة» بلکه از محقق کاشانی صاحب اصطلاحات استفاده نمود که بین
غیب مطلق و غیب هویت مطلقه و بین غیب مصون و غیب مکنون نیز فرقت. قال: «غیب الهویة
والغیب المطلق هو الذات باعتبار لاتعین، والغیب المکنون والغیب المصون هو الذات وکنهها
الذی لا یعرفها الا هو، ولهذا کان مصوناً عن الاغیار، مکنوناً عن العقول والابصار...»

گمان حقیر آنست که بر حسب اصطلاح حقیقی غیب مطلق عبارت از همان مرتبة احدیتست
که وجود بشرط لا باشد که مراد از ذات باعتبار لاتعین است و غیب مکنون این اعتبار را هم
فاقد است، که نه اعتبار لاتعین شده و نه اعتبار عدم اعتبار، و چون مرتبة احدیت هم، مرتبة اسقاط
جميع تعیناتست الا همین تعین که مبدأ او تعین غیر حقیقی است، لذا او را در جمله یی از کتب
معرفت، اول المراتب شمرده اند، و او را توصیف بمقام لاسم له و لارسم، نموده اند،
والله العالم .

و از جمیع ما ذکرنا معلوم شد که التزام بحدوث عالم بملاحظه این سنخ تقدم ابدأ
کافی در اعتقاد بحدوث نیست، برای اینکه همین سنخ تقدم را علت بر معلول دائماً دارد، و این
عین حدوث ذاتی است، کما اینکه التزام بحدوث دهری هم همین اشکال را دارد، زیرا که
دهر مجامع با عالم و با علت عالمست، پس مرجع امر بتقدم بالذات^۱ خواهد بود لا التقدم
فی الوجود.

۱ - نه از باب تقدم ذاتی و رجوع حدوث دهری بحدوث ذاتی قول سید محقق داماد قابل مناقشه
است، بل که از این باب که دهر قدیم است و علت تامه زمانیات، علت قدیم ملازم معلول قدیم است،
چه از علت منفک باشد و چه نباشد مگر آنکه نحوه وجود معلول سیال بالذات و حادث بالزمان
باشد بحسب اصل جوهر ذات و گرنه تبدیل ظرف وجود معلول و مرتبة آن بمرتبة متأخر از علت
قدیم نفی قدم ننماید - جلال -

خاتمة

مناط تعدد دليل اگرچه تعدد کبری است، ولی مکرراً عرض شده : فناء اشیاء فی ازل الازال فی الذات الاقدس، بمعنی دارا بودن صرف الوجود است مادون خود را بآلغاء حدوده الماهویة والعدمیة ولاحقیة لاحاطته، تعالی، فی مرتبة ذاته الوجودانه لكل وجود ولكل کمال وجود. پس حقیقت فناء، محاط بودن هر موجودیست لوجوده الصرف، و تعدد الفاظ بلکه تکرار مفاهیم حاکی از مطلب واحد، موجب تعدد دليل^۱ نمی شود. اللهم اننا نسألك العصمة من الزلل فی القول والعمل.

سید جلال الدین آشتیانی

۱ - ارجاع مطلب عرفا بمسلك محققان از حکما بی وجه است چون آنها تصریح کرده اند: که هر چیز که در خارج هست و از لوازم هستی وی آنستکه آثار مختصه وی بروی مترتب گردد یا از آن قبیل است که در ترتب این آثار محتاجست بضمیمه که مادام که بوی منضم نگردد آن آثار بروی مترتب نگردد، یا محتاج نیست بضمیمه، بل که آن آثار بی اشتراط انضمام امری مغایر وی بروی مترتب می گردد. از آنچه محتاجست بضمیمه بممکن تعبیر میکنند، و از آنچه محتاج نیست بواجب، و از آن ضمیمه بوجود، صوفیه قائلان بوحدت وجود که ارباب کشف و شهودند بآن رفته اند: که ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجودست و وی بذاته بهمه اشیاء محیط و در همه اشیاء ساری، و وجود همه اشیاء باحاطه و سریان ویست دریشان.

فرق بین مسلك عرفا و حکمای قائلان بوحدت حقیقت وجود آنستکه وجود نزد عرفا واحد شخصی است و عندالحکما واحد سخنی باین معنا که وجود دارای افراد متعد دست که مرتبه و فردی از آن که نسبت بتعیینات امکانی بشرط لاست و صرف و فوق المایتناهی بما لا یتناهیست شده و عدة و مده واجب الوجود و علة العلل و مراتب و افراد مشوب بماهیات و حدود عدمی ممکناتند که مفاض از حق وجودات خاصه و مجهول بالذات نفس وجوداتست.

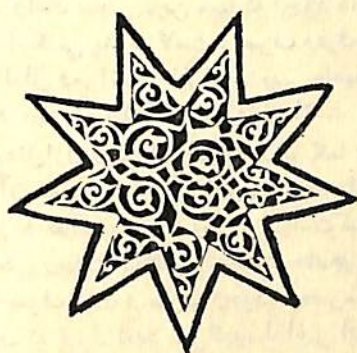
اول فیض صادر از حق، عقل اول و نور اول است عندالحکما و مفاض از حق اصل وجود ساری در حقایق است نزد عرفا که از آن به وجود عام و مطلق و نفس رحمانی و فیض مقدس تعبیر نموده اند. برهان بروحدت شخصی به مذاق عرفا از این قرار است که وحدت اصل وجود غیر از وحدات مخصوص ماهیاتست، یعنی وحدت اطلاقی و وحدت خارجی است و وحدت اطلاقی همان وحدت شخصی است که بالذات صرف است و صرف وجود منحصرست در فردی واحد جزئی حقیقی مطلق لا بشرط غیر مشوب که قبول تعدد نمی کند، لذاغیر او ظهور و تفصیل آن می باشد. پس حقیقت وجود منحصرست بفرد واحد و غیر او حقیقت وجود نمی باشد.

انسان مادامی که در عالم کثرت قرار دارد و کثرت او را فرا گرفته است و حق را متجلی و ظاهر در مجالی ندیده و همه کثرات را در مسلك وحدت ملاحظه نمی نماید از مشاهده وحدت عاجزست لذا شرط شهود وحدت گذشتن و فناء از هر چیزست از جمله فناء از وجود و فناء از این فناء نیز شرط فناء حقیقی است و این فناء در مقام تجلی حق باسم قهار و مالک و وارث و مفتی و معید برای جمیع خلایق حاصل میشود و کمال از اولیاء در همین نشأت آن را مشاهده نمایند، چون قیامت بحکم موت و اقبل ان تموت و اقام میشود و حق اول را شهود نمایند در حالی که سائل

→ و مجیب در خطاب لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار، اوست. چون وجود واحد شخصی است و صرف شیء تعدد نپذیرد اصل وجود ظاهر و متجلی است باعتبار مقام احدیت ذاتی و همان اصل مظهرست باعتبار تنزل و ظهور و سریان در مجالی.

بهمین ملاحظه جمیع مراتب وجودی درجات علم و وجود و قدرت و مشیت حق است بمعنای عالمیت و قدرت و مریدیت او نه بمعنای معلومیت و مقدریت و مرادیت.

از آنجا که کثرت عارض بر وجود و قیود طاری بر اطلاق ذاتی منبعث از اصل وحدت حقیقیه صرفه است و این کثرت چون باصل وحدت برمی گردد، محققان گفته اند وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است. بلی بنا بر تباین در حقایق وجودی و بنا بر نفی وحدت شخصی از وجود، کثرت حقیقی خواهد بود. چون اهل کلام از حقیقت فناء کثرات هنگام تجلی حق باسم قهار، انعدام خلق و تبدیل وجود بعدم فهمیده اند گفته هنگام نفخه اشیاء بعدم صرف منقلب شوند حتی المجردات و ندانسته اند که وجود عدم قبول نماید و فناء حقایق در قیامت فناء جهت خلقی و بقاء جهت حقیقی است و این فناء اگر نصیب کامل شود قبل از نفخه قیمت و جزای آن فقط حق است. «هله عاشقان بشارت که نباید این جدائی- برسد زمان وصلش بکند خدا، خدائی» لایخفی که این فناء غیر از انطواء کثرت در وحدت است که شیخ علامه اعلی الله قدره فرمود، چون فناء درهمه احوال ثابت است و مانع شهود همان حجاب لازم دار و غرورست فافهم.



وَضْعُ تَارِيخِ فِكْرِ وَفَلَسَفَةِ اِيرانِ

ظاهرأ بحث در باب وضع کنونی فلسفه در ایران کار آسانی است اما در حقیقت مشکلات بسیار دارد، زیرا برای تعیین این وضع باید تحقیق کنیم که تفکر فلسفی چیست و ما با آن چه نسبتی داریم. آثار و کتب و مقالات فلسفی که در سالهای اخیر چاپ شده از آن جهت که مظهر مقام و مرتبه ما در تفکر است، می تواند مفید باشد. ما تقریباً از صد سال پیش با غرب تماس گرفتیم و از آن زمان سر نوشت ما بسر نوشت تمدن غربی بستگی پیدا کرد. در ابتدا توجه مختصری هم به فلسفه شد اما این توجه دیر نپائید و کسی در صدد بر نیامد که به آثار کلاسیک غربی رجوع کند. اصلاً متجددان ما به فلسفه چندان علاقه ای نداشتند زیرا نمی دانستند و نمی توانستند بدانند که بنای عظیم تمدن غربی بر مبنای فلسفه تأسیس شده است. مترجم کتاب تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل (افضل الملك کرمانی) اجمالاً توجه کرده بود که ما بعد الطبیعه ریشه درخت علم است. نمیدانم این نکته را هم از دکارت اخذ کرده بود یا استنباط خود اوست؛ می دانیم که دکارت در نامه ای یکی از دوستانش ما بعد الطبیعه را ریشه درخت علم می داند که تنه آن علم طبیعت است و... قاعدهٔ باید افضل الملك این معنی را از دکارت نقل کرده باشد. بهر حال بعد از افضل الملك کسی باین نکته مهم توجه نکرد و به فلسفه غربی اعتناء جدی نشد و اگر اعتنائی شد، آنرا نوعی فضل تلقی کردند تا اینکه محمد علی فروغی کتاب سیر حکمت در اروپا را نوشت. فروغی مردی ادیب و فاضل بود و فلسفه را فضل می دانست و عجب آنکه فضایی دیگر که بعد از او آمدند اثری فاضلانه تر از سیر حکمت در اروپا ننوشتند و در طی مدتی قریب به بیست سال جز چند کتاب درسی چیزی در زمینه فلسفه غربی نوشته نشد^۱ در واقع این دوره صد ساله تماس ما با تمدن غربی دوره فضل است و در طی این مدت حتی يك اثر تحقیقی در باب فلسفه غربی نوشته نشده است و ای بسا که تمام مشکلات، در اقتباس تمدن غربی به امر غلبه فضل بستگی دارد زیرا این غلبه، هم مانع رسیدن ما به غرب شد و هم ما را از سوابق تاریخی خود دور کرد.

متجددان، سخن دکارت را در باب وحدت تمدن و اینکه فلسفه ریشه درخت تمدن است

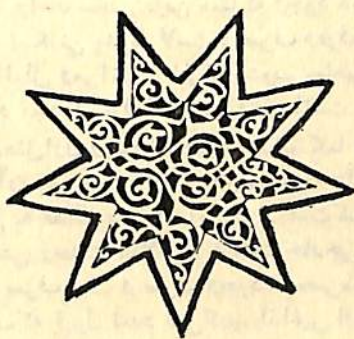
۱- همکار ما آقای دکتر مجتهدی که در این مسائل مشغول مطالعه هستند می توانند این نکته را روشن سازند.

۲- در این ده پانزده سال اخیر بعضی متون مختصر و آثاری در تاریخ فلسفه ترجمه شده است که فشانه نوعی توجه تازه است

و مجیب در خطاب لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار، اوست. چون وجود واحد شخصی است و صرف شيء تعدد نپذیرد اصل وجود ظاهر و متجلی است باعتبار مقام احدیت ذاتی و همان اصل مظهرست باعتبار تنزل و ظهور و سریان در مجالی.

بهمین ملاحظه جمیع مراتب وجودی درجات علم و وجود و قدرت و مشیت حق است بمعنای عالمیت و قدرت و مریدیت اونه بمعنای معلومیت و مقدوریت و مرادیت.

از آنجا که کثرت عارض بر وجود و قیود طاری بر اطلاق ذاتی منبث از اصل وحدت حقیقیه صرفه است و این کثرت چون باصل وحدت برمی گردد، محققان گفته اند وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است. بلی بنا بر تباین در حقایق وجودی و بنا بر نفی وحدت شخصی از وجود، کثرت حقیقی خواهد بود. چون اهل کلام از حقیقت فناء کثرات هنگام تجلی حق باسم قهار، انعدام خلق و تبدیل وجود بعدم فهمیده اند گفته هنگام نفخه اشیاء بعدم صرف منقلب شوند حتی المجردات و ندانسته اند که وجود عدم قبول ننماید و فناء حقایق در قیامت فناء جهت خلقی و بقاء جهت حقیقی است و این فناء اگر نصیب کامل شود قبل از نفخه قیمت و جزای آن فقط حق است. «هله عاشقان بشارت که نباید این جدائی- برسد زمان وصلش بکند خدا، خدائی» لایخفی که این فناء غیر از انطواء کثرت در وحدت است که شیخ علامه اعلی الله قدره فرمود، چون فناء در همه احوال ثابت است و مانع شهود همان حجاب لازم دار غرورست فافهم.



وَضْعُ تَارِيخِ فِكْرِ وَفَلَسَفَةِ دَرِیَرَانِ

ظاهراً بحث در باب وضع کنونی فلسفه در ایران کار آسانی است اما در حقیقت مشکلات بسیار دارد، زیرا برای تعیین این وضع باید تحقیق کنیم که تفکر فلسفی چیست و ما با آن چه نسبتی داریم. آثار و کتب و مقالات فلسفی که در سالهای اخیر چاپ شده از آن جهت که مظهر مقام و مرتبه ما در تفکر است، می تواند مفید باشد. ما تقریباً از صد سال پیش با غرب تماس گرفتیم و از آن زمان سرنوشت ما سرنوشت تمدن غربی بستگی پیدا کرد. در ابتدا توجه مختصری هم به فلسفه شد اما این توجه دیر نپایید و کسی در صدد بر نیامد که به آثار کلاسیک غربی رجوع کند. اصلاً متجددان ما به فلسفه چندان علاقه ای نداشتند زیرا نمی دانستند و نمی توانستند بدانند که بنای عظیم تمدن غربی بر مبنای فلسفه تأسیس شده است. مترجم کتاب تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل (افضل الملك کرمانی) اجمالاً توجه کرده بود که ما بعد الطبیعه ریشه درخت علم است. نمیدانم این نکته را هم از دکارت اخذ کرده بود یا استنباط خود اوست؛ می دانیم که دکارت در نامه ای یکی از دوستانش ما بعد الطبیعه را ریشه درخت علم می داند که تنه آن علم طبیعت است و... قاعده^۱ باید افضل الملك این معنی را از دکارت نقل کرده باشد. بهر حال بعد از افضل الملك کسی باین نکته مهم توجه نکرد و به فلسفه غربی اعتناء جدی نشد و اگر اعتنائی شد، آنرا نوعی فضل تلقی کردند تا اینکه محمد علی فروغی کتاب سیر حکمت در اروپا را نوشت. فروغی مردی ادیب و فاضل بود و فلسفه را فضل می دانست و عجب آنکه فضلی دیگر که بعد از او آمدند اثری فاضلانتر از سیر حکمت در اروپا ننوشتند و در طی مدتی قریب به بیست سال جز چند کتاب درسی چیزی در زمینه فلسفه غربی نوشته نشد^۲ در واقع این دوره صد ساله تماس ما با تمدن غربی دوره فضل است و در طی این مدت حتی يك اثر تحقیقی در باب فلسفه غربی نوشته نشده است و ای بسا که تمام مشکلات، در اقتباس تمدن غربی به امر غلبه فضل بستگی دارد زیرا این غلبه، هم مانع رسیدن ما به غرب شد و هم ما را از سوابق تاریخی خود دور کرد. متجددان، سخن دکارت را در باب وحدت تمدن و اینکه فلسفه ریشه درخت تمدن است

۱- همکار ما آقای دکتر مجتهدی که در این مسائل مشغول مطالعه هستند می توانند این نکته را روشن سازند.

۲- در این ده پانزده سال اخیر بعضی متون مختصر و آثاری در تاریخ فلسفه ترجمه شده است که نشان نوعی توجه تازه است

جدی نگرفتند و به فلسفه بی اعتنا ماندند و این بی اعتنائی با دشمنی نسبت به سوابق تفکر اسلامی ملازمت پیدا کرد. بعضی صریحاً اعراض از گذشته را توصیه کردند و بعضی دیگر بمتابعت از شرق شناسان گذشته را بعنوان امری که می تواند مورد تتبع قرار گیرد، مورد نظر قرار دادند و برای آن شأنی جز این قائل نشدند. به پیش آمد دیگری در این اواخر هم باید اشاره کرد و آن نشر آثار مارکسیستی و ماتریالیستی بود. در این آثار ضدیت با گذشته شدت و حدت بیشتر داشت اما نویسندگان آن در ظاهر به تتبع اهمیت نمی دادند زیرا نوشته ای که باید از آن دستور عمل استنباط شود و صورت ایدئولوژی دارد، مجموعه منقولات نمی تواند باشد. مع ذلك این آثار اثر مهمی در تثبیت موقع و مقام ما نسبت به گذشته و آینده داشت؛ از یکسو بی اعتنائی ما را به فلسفه غربی توجیه کرد و از سوی دیگر در روش تتبع گذشته و آثار گذشتگان مؤثر شد. بعبارت دیگر قواعد و اصولی که فضایی ما از غرب گرفته بودند بر اثر این پیش آمد مسلمیت و قبول همگانی یافت.

پس در حقیقت متجددان ماهر چند که در ظاهر به فرق و طوایف مختلف تقسیم شده بودند در آنچه به تمدن غربی و گذشته تاریخی مربوط می شد اتفاق نظر داشتند یعنی گذشته را دوره جهل و بی خبری می خواندند و بطور کلی از فلسفه روگردان بودند و آن را بانحاء و صور مختلف نفی می کردند.

چرا با گذشته مخالف بودند و آن را دوره جهل و بی خبری می خواندند؟ اینها غالباً هیچ اطلاعی از مآثر گذشته نداشتند. حتی فضایی آنان اطلاعات خود را از آثار شرق شناسان گرفته بودند. بنظر آنان بشر در دوره قرون وسطی آزاد نبوده و امتیاز بزرگ دوره جدید نسبت به قرون وسطی اینست که بشر آزاد شده است. وقتی سخن از آزادی و بستگی بمیان می آید باید توجه کنیم که همواره آزادی، آزادی از چیزی است و بستگی هم باید بستگی به چیزی باشد. قرون وسطائیان بسته به چه چیز بودند که بشر در دوره جدید از آن بستگی آزاد شد؟ آنها بستگی به شریعت و کلیسا داشتند و این شریعت و کلیسا هیچ رده و مخالفتی را تحمل نمی کرد و باین جهت مخالفان و اهل رده مورد ایذاء قرار می گرفتند و حتی کسانی زنده زنده در آتش سوختند پس این مخالفت با قرون وسطی در ظاهر يك اصل و مبنای بشردوستانه دارد. فعلاً در مقام جدل با این طایفه می توانیم بگوئیم که در تمدن دوره اسلامی جدال و نزاع بر اصول دیانت از قرن دوم هجری آغاز شده و در حدود ده قرن دوام داشته است در طی این مدت درباره توحید و نبوت و معاد نزاع های شدید در گرفته و کسانی مثل ابن راوندی و محمد زکریای رازی منکر نبوات شده اند و کسی هم متعرض آنان نشده و اگر شده این تعرض در عالم بحث و نظر بوده است البته امام احمد حنبل را در دوره مرجعیت معتزله بحکم خلیفه تازیانه زدند و بعدها حلاج را بدار آویختند و سهروردی و عین القضاة را کشتند. شاید متجددان تازیانه زدن به احمد حنبل را عیب ندانند زیرا بنظر آنان احمد فقیه و محدث قشری بوده است اما چون سه بزرگوار دیگر بفتوای اهل ظاهر بقتل رسیده اند می توان حکم قتل آنان را سند ظلم و قساوت و ظلمت قرون وسطی دانست نمیدانیم که اگر حلاج و سهروردی و عین القضاة در دوره دیگر و حتی در دوره جدید بودند با آنان چه معامله ای می کردند پس در مورد تمدن اسلامی چه بگوئیم که فرق مختلف تقریباً با

آزادی آراء خود را بیان می کردند، جواب اینست که این دوره هم، دوره ظلمت بوده است زیرا بهر حال شریعت غلبه داشته است و گرنه نفس غلبه و استیلا مورد مخالفت نیست. آیا در دوره جدید که بشر از بستگی به شریعت آزاد شد بستگی تازه ای پیدا نکرد؟ و اگر پیدا کرد این بستگی بچه چیز بود؟ بشر در دوره جدید از قید شریعت آزاد شد و به خود بستگی پیدا کرد و همین بستگی بخود که عبارت از هومانیسیم (مذهب اصالت بشر) است با آزادی و آزادگی مشتبّه شد؛ بدینترار می توان گفت که بشر از بستگی بشریعت قرون وسطی آزاد شده و به شریعت دیگری تعلّق پیدا کرده و این شریعت جدید علم تحصیلی کمّی و تکنولوژیک است که بر مبنای هومانیسیم قرارداد در دوره جدید و در عصر ما هر چه بنام علم جدید و ایدئولوژیهای هومانست صورت گیرد موجه است و بر طبق آن انواع و صور مختلف قهر و کین و کینه توزی و حتی تحقیر و تخفیف تفکر مصاب است. پس آزادی و بندگی و امثال آن بهانه است و متجددان چون نمی خواهند و نمی توانند در معارف قرون وسطی وارد شوند بآن بر حسب ضدیت با بشر و سلب آزادی از وجود انسان می زنند و چه خوب بود که بحث خلاف و اختلاف میان دونحوه تفکر در قرون وسطی و در دوره جدید صورت جدی پیدا می کرد اما چرا این اختلاف همواره مجمل مانده و موارد مخالفت در چند شعار خلاصه شده است؟ جهت این امر آنست که کمتر در ذات و ماهیت تمدن جدید تحقیق شده و قواعد و ارزش های معتبر در آن را در حکم احکام شریعت تلقی کرده و در مقابل شریعت قدیم قرار داده اند.

اگر در قرون وسطی، کلیسا تاب تحمل مخالفت با شریعت نداشت، علم جدید، به اعتباری کلیسای تمدن جدید غربی شده و چون و چرا در باب آن روانست. فرقی که این شریعت با شریعت قرون وسطی دارد اینست که نسبت شریعت قرون وسطی بکلی با حقیقت آن منقطع نشده بود و حال آنکه در علم جدید و در نظر معتقدان به این شریعت، فلسفه که در حکم مبنای و طریقت تمدن غربی است کم و بیش مورد غفلت قرار دارد و در ایدئولوژیها و مذاهب اصالت علم و اصالت تاریخ و اصالت منطق منحل شده است.

پیدا است که فرق و اختلاف ذاتی میان شریعت بمعنی ظاهر دین و شریعت علمی وجود دارد و اگر این دورا با هم قیاس می کنیم از جهت آنست که در دوره جدید تمدن غربی، علم قائم مقام شریعت شده و صفاتی به آن نسبت داده می شود که اختصاص به شریعت دارد یعنی چنانکه چون و چرا در احکام شریعت روانست در احکام و قوانین علم هم چون و چرا نباید کرد؛ علم هم مانند شریعت امر قدسی است و می تواند ضامن نظام روابط و مناسبات و معاملات مردمان باشد.

۱- می دانیم که گالیله بابیان این مطلب که کتاب تدوینی بدست بشر نوشته شده و امکان تحریف در آن وجود دارد اهمیت مطالعه در کتاب تکوینی را که از تصرف و تحریف دور مانده است مورد تأکید قرار داد. البته مقصود گالیله این نبود که فیزیک را بجای شریعت بگذارد مع ذلك از لحن کلام او می توان استنباط کرد که میان علم تکوینی و علم تشریعی رقابت تازه ای در شرف آغاز شدن بوده است امثال ارنست رنان و اوگوستن تیری هم بعدها نسبت قدس به علم دادند تا واجد تمام صفات یک شریعت باشد اینک احکام شریعت و بطور کلی احکام تکلیفی از نوع احکام انشائی است و قوانین علمی صورت خبری دارد مهم نیست زیرا در گذشته حتی ارباب علم نظری هم مدعی نبودند که تقدیر اعمال و افعال بشر مقدور عقل باشد و حتی فلاسفه این اعمال را در مآل امر مبتنی ←

بحث در باب ماهیت علم جدید و نحوه تلقی ما نسبت بآن شرط لازم فهم وضع کنونی تفکر است اما قبل از این بحث باید بدانیم که در چه وضعی باتمدن غربی مواجه شدیم. این اندازه هم که فعلاً اشاره کردیم برای این بود که وجهه نظر متجددان وجهت مخالفت آنان با گذشته و اعراض از طرح حقیقت و باطن تمدن غربی را روشن سازیم و عجب آنکه قطع علاقه از گذشته و روگرداندن از باطن تمدن غربی لازمه اثبات تصور ترقی دانسته شده است غافل از اینکه لفظ ترقی گاهی ارکار فرو بسته هیچ قومی نمی گشاید بلکه حصول و تحقق ترقی مستلزم اینست که باتذکر تاریخی به اساس تمدن غربی که ترقی کمی و مادی از لوازم آنست توجه شود.

از صد سال پیش که ما با غرب تماس پیدا کردیم شاید کسی این پرسش را مطرح نکرده باشد که چرا هر چه بیشتر ترقی پرست شدیم معبود کمتر روشنان داد. اهل شریعت در دوره ای که ارتباط شریعت و حقیقت قطع شده باشد، پرسش نمی کنند و چشم و گوش آنها بحکم شریعت می بیند و بحکم شریعت می شنود و بهمین جهت است که گاهی بدیهیات حسی و عقلی مورد انکار قرار می گیرد. در این وضع هیچکس را نمی توان ملامت کرد که چرا تفکر را بجد نگرفته است. ما وضع خاصی در تاریخ خود داشتیم و بی آنکه این وضع را درک کرده باشیم قهراً وارد در تاریخ غرب شدیم و وضع زندگی و تمدن و تفکر ما نه فقط بوضع کلی و عمومی تمدن غربی بستگی پیدا کرد بلکه این بستگی، بستگی مقلد به مرجع تقلید بود.

پس وضع فلسفه در کشور ما صرفاً تابع اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی و تمدن خاص نبود و اکنون هم چنین نیست بلکه بوضع کلی تفکر در عالم هم ارتباط داشت اما بیان

→ بر علم نظری می دانستند اما در دوره جدید این تصور غلبه دارد که دستور عمل را می توان و باید از احکام و قوانین علمی استنباط و استنتاج کرد.

۱- در این مورد هم باید به تفاوت میان شریعت مبتنی بروحی و شریعت هومانیت و مخصوصاً به ارتباط شریعت با حقیقت توجه داشت.

۲- در مجلسی که بحث از معماری بود چیزی گفتم که بنظر خودم در حکم بدیهیات بود و گمان می کردم توضیح و اشحات می دهم مطلب این بود که معماری گذشته بر اساس علم کمی و محاسبه نبوده است و فی المثل معماران شارتر و مسجد شاه اصفهان نه میزان مقاومت مصالح را محاسبه می کردند و نه به علومی که معماران کنونی میدانند آشنائی داشتند از همه سو فریاد برخاست که اگر علم نداشتند چه داشتند و... لابد تصور کرده بودند که آنها جاهل بوده اند یا من نسبت چهل بآنان داده ام در عصر ما مردم معمولاً میان انحاء علم تمیز قائل نیستند و علم گذشته را مرتبه ناقص این علم کنونی می دانند و مقصود من این بود که این تلقی سطحی را رد کنم و بگویم علم معماران بزرگ گذشته نحو دیگری از علم بوده که با علم کمی امروز تفاوت داشته است و گر نه می بایست معماری امروز صورت کامل معماری باشد. نکته دیگری که مجلسیان را سراسیمه و پریشان کرد این بود که گفتم معماری اعم از معماری کنونی و معماری قدیم صرفاً مبتنی بر علم نبوده و هنر تابع علم حصولی نیست اگر علم را با شریعت اشتباه نمی کردند این پریشانی و سراسیمگی از کجا بود و چرا سخن ساده و واضح مرا رده تلقی کردند سخنی که خلاف آن را در هیچ کتاب مربوط به تاریخ معماری نمی توانند بیابند و شکفت آنکه بعضی از حاضران قاعده می بایست تاریخ معماری هم خوانده باشند.

این ارتباط آسان نیست تا وقتی که ندانیم فلسفه چیست و فیلسوف کیست و سیر و بسط تفکر در کشور ما به چه صورت بوده است و ماهیت تمدن غربی را شناسیم و ندانیم که صفات ذاتی این تمدن چیست و صرفاً به ظاهر آن نظر داشته باشیم درمورد ارتباط با تمدن غربی چه می-توانیم بگوئیم؛ تازه اگر صرفاً اطلاعاتی در این مسائل داشته باشیم نسبت دو تمدن بر ایمان روشن نمی شود پس اگر نسبت میان تمدن غربی و اقوام غیر غربی را نسبت قهر و استیلای سیاسی و اقتصادی و نظامی می دانند جای تعجب نیست زیرا اولاً این نسبت وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد؛ اما وقتی می پرسیم چرا و چگونه این استیلا تحقق یافته است، از حد بیان ظواهر فراتر نمی روند زیرا برای تفکر در يك تمدن مقامی قائل نیستند و فلسفه و شعر و بطور کلی تفکر را نوعی تفنن می دانند و حال آنکه بدون تفکر تمدنی بوجود نمی آید که علم و قدرت و میل به استیلا داشته باشد یکی از انحاء تفکر فلسفه است اما فلسفه مجموعه اقوالی نیست که بتوان آن را فراگرفت فیلسوف کسی است که اصول تازه ای می یابد و وضع می کند و طرح نو در می اندازد. تعداد این قبیل اشخاص در طی تاریخ فلسفه چندان زیاد نبوده است و فلاسفه مؤسس محدودند؛ منتهی برسبیل مسامحه به بعضی دیگر از اهل فلسفه هم اطلاق عنوان فیلسوف می شود و حال آنکه اینان اصول تازه ای نیافته و وضع نکرده اند اینان محققان و شارحان هستند. محقق در فلسفه کسی است که آراء فیلسوفان را می داند و بچون و چرا در این آراء می پردازد و بر مبنای اصولی که اختیار کرده است به رد و اثبات آراء فلاسفه می پردازد و ما در تاریخ فلسفه خود از این محققان بسیار داشته ایم که بعضی از آنها عنوان محقق هم داشته اند که از جمله مشاهیر آنان می توان نصیرالدین طوسی را نام برد. نصیرالدین وضع اصول و روش تازه در فلسفه نکرده است اما با علم و درایتی که داشته به رسیدگی و چون و چرا در آراء اسلاف خود پرداخته و بعضی را اثبات و بعضی دیگر را ابطال کرده است فی-المثل او اشارات و تنبیهات شیخ رئیس ابوعلی سینا را شرح کرده و به ایرادات و اشکالات امام فخر رازی جواب داده و در حقیقت بی آنکه تمام اقوال شیخ رئیس را عیناً پذیرفته باشد بحکمیت میان يك فیلسوف و يك متكلم برخاسته است و الحق اگر از تحقیر و تخفیف بیجائی که نسبت به امام فخر روا می دارد صرف نظر کنیم خوب از عهده تحقیق برآمده است اما شارح در مرتبه پائین تری نسبت بمحقق قرار دارد و اگر هر محققی را بتوان شارح دانست هر شارحی محقق نیست زیرا ای بسا که شارحان بصرف شرح و توضیح معانی اکتفا کنند و چندان قوه تصرف و تحقیق نداشته باشند این شارحان را می توان علمای فلسفه دانست. عالم فلسفه کسی است که آراء يك یا چند فیلسوف را می داند و احیاناً می تواند آن را بدیگران تعلیم دهد. از وقتی که تحقیق در فلسفه تعطیل شده است تا امروز علمای بزرگی در فلسفه بوده اند و هنوز هم خوشبختانه تعدادی از آنان وجود دارند اما با توجه به تعطیل درس های فلسفه در مدارس قدیم بیم آن می رود که دیگر عالم فلسفه هم نداشته باشیم به این جهت شأن و قدر علمای فلسفه در زمان ما بزرگ است و وجودشان را حقاً باید مغتنم بدانیم از فیلسوف و محقق و شارح و عالم فلسفه که بگذریم بجماعت فضلا می رسیم این جماعت همواره بوده اند و امروز بیشتر از هر زمانی هستند زیرا زمانه، زمانه فضل است البته فیلسوفان و محققان و شارحان و عالمان

فلسفه درجات و مراتب دارند در فضل هم درجات هست و همه فاضلان را نمی‌شود در یک سطح و مرتبه قرار داد بطور کلی فاضل در فلسفه کسی است که بعضی آراء فلاسفه را بدون آنکه بعمق آن پی برده باشد و نسبت آن را با اصول و مبادی بدانند باز می‌گویند و می‌نویسند او می‌تواند نقل اقوال کند در گذشته فضلا چندان شأن و مقامی نداشته‌اند و غالباً عنوان فاضل بقصد تخفیف کسان به آنان داده می‌شده است چنانکه نصیرالدین طوسی، امام فخر رازی را فاضل شارح می‌خواند و چنانکه گفتیم جانب انصاف را مراعات نکرده است این فاضل شارح کسی است که شاعری در حق او گفته است:

غلط امرء بایی علی قاسه هیئات قصتر عن مداه ابوعلی

من بشعر شاعر کاری ندارم شاید در آن غلو باشد اما به امام فخر عنوان فاضل دادن ناشی از تعصب و خصومت است و درست نیست که اگر کسی در آراء ما تشکیک روا دارد او را جاهل بدانیم ولی در تاریخ فلسفه اسلام این رسم بوده است و این نحو معامله بامخالفان اختصاص به نصیرالدین ندارد به گوهر مراد لاهیجی مراجعه فرمایند و ببینند که با چه بی‌باکی نسبت جهل و معرکه‌گیری به حسن بصری می‌دهد دیگر اهل فلسفه هم در مورد غیر اهل فلسفه از این قبیل حکم‌ها بسیار کرده‌اند اصولاً کسی که رأی و نظر مستقل دارد و این رأی و نظر مستقل او مبتنی بر مبادی و اصول است صرفاً فاضل نیست زیرا فاضل رأی و نظر مستقل در فلسفه ندارد و اگر دارد سطحی و بی‌اساس است گفتیم که متقدمان به اهل فضل اعتنائی نداشته‌اند چنانکه غزالی در احیاء علوم الدین می‌نویسد «اگر استاد او به رأی و اختیار مستقل نباشد بل عادت او آن بود که مذاهب و آنچه گفته‌اند نقل کند از او احتراز نمایند که اضلال او بیش از ارشاد باشد» مع‌هذا فاضل بودن عیب نیست و حتی در حد خود حسن است و هیچکس را به این عنوان که فاضل است نمی‌توان ملامت و سرزنش کرد حتی فضل برای اهل فلسفه لازم و ضروری است اما فاضل در فلسفه بودن و بصرف فضل، در معقولات مداخله کردن دیگر فضل نیست بلکه جهل مرکب است و با این فضلی که ما داریم چون و چرا ایمان در مسائل سطحی خواهد بود و با آن نمی‌توان از وضع تاریخی خود در برابر غرب چیزی ادراک کرد؟ در این وضع اعم از اینکه فلسفه را اثبات یا نفی کنیم این نفی و اثبات هر دو بی‌اساس و بی‌مبناست و اگر اثبات فلسفه هم بشود در واقع این اثبات نفی است ولی آنچه ما می‌بینیم اینست که در و دیوار با فلسفه مخالف است این مخالفت از کجاست؟ آیا علت این مخالفت غلبه فضل است.

تردید نیست که انکار سطحی فلسفه با غلبه فضل مناسبت و حتی ملازمت دارد اما این غلبه علت نفی و انکار فلسفه نیست درست است که امروز بنام دفاع از فلسفه و حتی با ادعای ترویج فلسفه، فلسفه را خراب و نابود می‌کنیم اما چنان نیست که با اصلاح برنامه و اتخاذ تدابیر بتوان این وضع را تغییر داد مؤسسات و دانشکده‌هایی را که فلسفه در آن تدریس می‌شود می‌توان حفظ کرد و حتی توسعه داد تا به‌تدریج فلسفه تدریس کنند و ناشر آثار فلسفی باشند اما وجود دانشکده‌ها و مؤسسات که در حد خود لازم است اثر جدی در وضع فلسفه نمی‌تواند

۱- ظاهراً این رویه را ناشی از کبر و خودبینی می‌دانند اما توجه کنیم که فلاسفه از جهت یقینی که بمبادی تفکر خود داشتند، وجهی جز جهل و بی‌خبری در انکار منکران فلسفه نمی‌دیدند.
۲- این پی‌مدعائی را بن من ببخشایند که با فضل اندک و هنوز فاضل نشده، درباره طبقات و طوایف اهل علم حکم می‌کنم بهر حال چیزی حس کرده‌ام که با صداقت می‌نویسم و امیدوارم این راستی توأم با سادگی موجب رنجش کسی نشود

داشته باشد به‌ترین معلمان و مدرسان فلسفه نمی‌توانند فلسفه را از وضعی که دارد نجات دهند و اینکه گاهی کسانی با مبتذل‌ترین و عوامانه‌ترین سخنان که نام فلسفه بر آن گذاشته شده است بدفاع و حمایت از فلسفه برمی‌خیزند در آن بعنوان شوخی زمانه باید نگاه کرد پس آیا نباید از فلسفه دفاع کرد و مگر نه اینست که تمام فلاسفه از افلاطون تا هگل جداً از فلسفه دفاع کرده‌اند. نکته در همین جاست که دفاع از فلسفه تازگی ندارد بعبارت دیگر اگر در عالم کنونی نسبت به فلسفه بی‌اعتنائی می‌شود نباید تصور شود که فلسفه بر اثر بی‌اعتنائی ضعیف شده و با سعی و کوشش و مجاهده می‌توان آن را تجدید کرد.

توجهی که در سالهای اخیر به فلسفه اسلامی می‌شود می‌تواند منشاء آثار بزرگ شود اما باید متوجه بود که وضع فلسفه در عصر حاضر در عین حال که مقتضی بی‌اعتنائی به فلسفه است احیاناً توجه به آن را نیز ایجاب می‌کند مطلبی که قابل انکار نیست اینست که فلسفه در تمام شئون زندگی ما نفوذ و رسوخ کرده است و حتی نفی نادانسته و کورکورانه فلسفه هم منشاء و اساس فلسفی دارد که ما از آن بی‌خبریم. بابت خبری از این معنی توجه ما به فلسفه اسلامی هم مشکل می‌شود. درست است که ما بدون استمداد از فلسفه اسلامی راه بجائی نمی‌بریم و هیچکس در این مملکت نمی‌تواند اهل نظر و تفکر فلسفی شود مگر آنکه آشنای خلوت متفکران اسلامی شده باشد اما بدون توجه به تفکر غربی که نتایج آن در تمام عالم بسط یافته است از آموختن فلسفه اسلامی هم طرفی بر نمی‌بندیم. برای آزادی از استیلای تمدن غربی صرف تمسک به فلسفه اسلامی کافی نیست و اگر کافی بود، در زمانی که آخوند نوری و امثال او حوزه بزرگ تدریس فلسفه داشتند چرا و چگونه غرب توانست مستولی شود کسانی که نمی‌دانند قدرت يك تمدن در وحدت آنست و شئون تمدن را منفک از هم می‌دانند جواب می‌دهند که غرب با قدرت اقتصادی و سیاسی خود بر بسیاری از اقوام استیلا یافت و همه تقصیر و گناه را متوجه استعمار می‌کنند و با ذکر چند شعار در ذم و لعن استعمار مسأله برایشان حل می‌شود اما برای مقابله با استعمار کافی نیست که بطعن و لعن آن پردازیم نکته اینست که چه می‌شود که يك قوم استعماری کند و قوم دیگر را می‌توان استعمار کرد اگر غرب توانست اقوام دیگر را استعمار کند بدان جهت بود که تفکری مناسب با تصرف در عالم و آدم داشت بعبارت دیگر استیلا و امپریالیسم و استعمار در ذات تفکر غربی بود نه آنکه غرب قدرت سیاسی و اقتصادی خود را تصادفاً بدست آورده باشد و بتصادف یا بر اثر عوامل جزئی از دست بدهد اصلاً استیلای غرب صرف استیلای اقتصادی و سیاسی نبود؛ غرب کوشید تا هر چه در عالم وجود داشته و دارد از آن خود کند و شرق شناسی هم به‌همین مناسبت بوجود آمد و با بسط و توسعه استعمار بسط یافت و اکنون که ارکان تسلط غرب قدری سست شده است شرق شناسی هم بی‌رونق شده یا صورت دیگر پیدا کرده است. و یکتور هوگو که می‌گوید سابقاً (یعنی در دوره رنسانس) یونان شناسی اهمیت داشت و اکنون (یعنی قرن نوزدهم) علاقه به شرق شناسی زیاد است نکته مهمی را متذکر می‌شود غرب با بازگشت به آغاز تفکر خود و با رسوخ در یونانیت بنای تفکر تازه‌ای گذاشت و پس از آنکه این تفکر سیر و بسط کافی پیدا کرد می‌بایست که همه انحاء تفکر در تفکر غربی که مدار آن بر مذهب اصالت بشر بود، منحل شود و قسمتی

از این مهم را شرق‌شناسی عهده‌دار شد در واقع اگر استعمار اختصاص بدوره جدید دارد و توانسته است دوام بیاورد بدان جهت است که صرفاً متکی بقدرت سیاسی و اقتصادی نیست استیلا و قهر سیاسی و نظامی در تاریخ بشر تازگی ندارد و جنگ‌های میان اقوام و دول غالباً به استیلا یکی بردیگری منجر شده است اما این تسلط‌ها یا دوام وثبات نداشته یا به استیلا قطعی قومی که صاحب تفکر بوده مؤدی شده است اما استیلا غرب ماهیت دیگری دارد و این رسم استیلا هرگز سابقه نداشته و اختصاص به تمدن غربی دارد تمدن غربی در عین اینکه استیلا نظامی و سیاسی و اقتصادی پیدا کرده، تفکر اقوام را به بازی گرفته و عناوین مختلف آن را به هیچ و بوج تبدیل کرده است تا راه برای تقلید همه اقوام از غرب مهملد و هموار گردد حتی می‌توان گفت که وسعت دامنه استیلا فرهنگی و فکری بیشتر از استعمار ظاهری بوده است زیرا بسیاری از اقوام و کشورها هرگز رسماً مستعمره نشدند اما از عواقب و نتایج استعمار به اصطلاح فرهنگی نتوانستند در امان باشند. این نتایج و عواقب را بنام غرب زدگی مذموم یا هر نام دیگری که بخوانیم ماهیت مطلب تفاوت نمی‌کند. هیچ قومی تا تفکر خود را از دست ندهد تابع و منقاد نمی‌شود. هگل بیگانه‌گشتگی با خود را نتیجه شکست می‌داند و فی‌المثل در مورد بردگی می‌گوید در نزاع میان دو طرف یکی غالب می‌شود و دیگری مغلوب؛ مغلوب یا باید کشته شود یا تسلیم اختیار غالب گردد و بقوت لایموت بسازد ما با مفهوم بیگانه‌گشتگی هگل کاری نداریم زیرا میدانیم که بالاتر از مرتبه آشنائی با خود مرتبه دیگری هم هست که در آن مقام یا حال، آشنای خود نمی‌توان بود.

در بی‌خبری از تو صد مرحله من پیشم
تو بی‌خبر از غیری من بی‌خبر از خویشم
بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار
که با وجود تو کس نشنود ز من که منم
چنان پر شد فضای سینه از دوست
که فکر خویش گم شد از ضمیرم
اما اگر همین مفهوم الیناسیون (بیگانه‌گشتگی با خود) هگل را نیز بپذیریم چگونه می‌توان گفت که با خود بیگانه شدن نتیجه شکست است، شك نیست که شکست و تن در دادن به آن، بیگانه‌گشتگی را تشدید می‌کند اما قبول شکست مسبوق به بیگانگی است یا لاقبل شکست و بیگانه‌گشتگی با هم ملازمت دارد پس بتوجیه نپردازیم که چرا و چگونه تفکر در کشور ما مورد بی‌اعتنائی قرار گرفت و این قضیه را بصورت انتزاعی و منفک از شئون دیگر تمدن در نظر بگیریم. تمام تمدنها تا وقتی که بدوره انحطاط نرسیده‌اند شئون متناسب و هماهنگ دارند و نمی‌شود که تمدنی از يك حيث ضعیف باشد و از جهت دیگر قوی. البته هر تمدنی شئونی دارد که لازم‌ذات و وجود‌آنست و منظور از تناسب میان شئون، تناسب میان شئون لازم ذات يك تمدن است والا اگر توقع داریم که فی‌المثل تمدنهای گذشته در دوران قوت و قدرت خود تمام شئون تمدن غربی را واجد باشند انتزاع بی‌وجهی کرده‌ایم حقیقت اینست که بعد از ملا صدرا تفکر فلسفی هم متناسب با سایر شئون فرهنگ و تمدن شروع به تنزل کرد و کم‌کم منشأیت اثر خود را از دست داد و این امر در بی‌اعتنائی همگانی نسبت به فلسفه تأثیر کرد اما چنانکه گفتیم این بی‌اعتنائی به فلسفه و انکار آن، هر چند که در دوره ما صورت خاصی دارد، مختص به این دوره نیست. فلسفه از ابتدای ظهور خود یعنی از زمان افلاطون در موضع

دفاعی قرار داشته است. کاری به این معنی نداریم که در بعضی از آثار افلاطون سقراط باید در مقابل اشخاصی مثل کالیکلس از فلسفه دفاع کند آنچه اهمیت دارد اینست که وقتی تفکر بصورت فلسفه ظهور کرد، نطفه علم تکنولوژیک را درخود داشت یعنی از همان آغاز می‌بایست در راهی قرار گیرد که دقت منطقی و صورت کمی علمی پیدا کند. اگر در دوره جدید، سودای علمی شدن فلسفه، بصورت فلسفه‌های مختلف ظهور کرده است، این سودا، اجمالاً در اصل و اساس همه فلسفه‌ها وجود داشته است. پس این اقتضای ذات فلسفه است که از موجودیت و استقلال خود دفاع کند. این فلسفه در ذات خود چیزی دارد که وجود آن را نفی می‌کند، یعنی برخلاف آنچه معمولاً تصور می‌شود فلسفه ناگزیر نبوده است که صرفاً در مقابل عوام یا در مقابل شریعت بدفاع از خود بپردازد؛ بلکه دفاع از فلسفه به مقتضای وضعی که در تاریخ داشته صورتهای مختلف پیدا کرده است گویی فلسفه در باطن خود قوه‌ای داشته است که گرچه به اعتباری موجب قدرت و بسط و تفصیل آن شده از جهت دیگر اسباب ضعف بوده است. یعنی اینکه فلسفه از ابتدا ناگزیر بدفاع از موجودیت خود بوده است، صرفاً حکایت از ضعف فلسفه نمی‌کند و اگر این امر را ضعف بدانیم قدرت فلسفه را هم در این ضعف باید باز شناسیم زیرا فلسفه تا وقتی می‌توانست از خود دفاع کند که موجودیت آن محرز بود، اما وقتی بصورت مذاهب تحصیلی و نو تحصیلی و براگماتیسم و... درآمد دیگر دفاع از فلسفه هم چندان مورد نداشت. با پیدایش این فلسفه‌ها، تفکر و دفاع از تفکر هم تقریباً منتفی شد و فلسفه بدرجه و مرتبه‌ای از بسط خود رسید که جای خود را به علم تکنولوژیک داد.

می‌دانیم که این معانی به انحاء مختلف قابل تفسیر است و موجب سوء تفاهم می‌شود فی‌المثل وقتی گفته می‌شود که: «فلسفه تا زمانی که موجودیت آن محرز بود می‌توانست از خود دفاع کند...» اولین معنائی که متبادر بذهن می‌شود اینست که فلسفه تا وقتی که توانائی دفاع در مقابل ضد فلسفه داشت و قدرت ضد فلسفه بیش از فلسفه نبود، وجود داشت اما وقتی ضعیف شد و اساس و مبانی آن رو به سستی رفت در مقابل معاندان تاب نیاورد و بتدریج میدان را خالی کرد اما این استنباط درست نیست و با اصل مختار ما منافات دارد؛ برطبق این اصل قدرت تمدن غربی در فلسفه است، یعنی این تمدن مبتنی بر فلسفه بوده و در طی تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود و مخصوصاً در طی چهار صد سال اخیر قدرت خود را از فلسفه گرفته است نه آنکه پیدایش فلسفه در جنب اقسام دیگر علوم و فنون امری اتفاقی و عارضی باشد. معمولاً وقتی بتاریخ فلسفه نظر می‌کنیم فلسفه را گاهی ضعیف و در دوره‌ای قوی می‌بینیم و احیاناً بنظرمان می‌رسد که فی‌المثل فلسفه به استخدام دیانت درآمده است و این ضعف و قدرت را معلول عوامل خارجی می‌انگاریم.

اما چنانکه گفتیم فلسفه در مقابل عوامل خارجی کمتر احساس ضعف کرده است حتی می‌توان گفت که فلسفه وقتی در مقابل انحاء دیگر تفکر قرار گرفته کم و بیش آن تفکرات را در خود منحل کرده و هرگز در برابر مخالفت‌هایی که از خارج با آن شده در نمانده است پس مقصود از عبارت «فلسفه تا زمانی که موجودیت آن محرز بود می‌توانست از خود دفاع کند» اینست که تا وقتی که فلسفه صورت متدولوژی و ایدئولوژی پیدا نکرده بود و تمام قوا و

استعدادهای آن در علم جدید فعلیت نیافته بود خواهی نخواهی وجود داشت و مخالفت این و آن چندان تأثیری نداشت؛ چنانکه مخالفت غزالی با فلسفه به فلسفه لطمه‌ای نزد بلکه فلسفه را وارد در علم کلام کرد و بتدریج فلسفه بر کلام غالب شد. در واقع باختیار اشخاص نیست که با فلسفه مخالفت کنند و آن را ازین ببرند و یا آنرا تقویت و احیاء کنند چنانکه در وضع کنونی هم سعی کسانی که می‌خواهند دوباره فلسفه را بنحوی احیاء کنند، بی‌حاصل و عبث^۱ است این مجددان فلسفه هر که باشند و هر فلسفه‌ای اعم از فلسفه افلاطونی یا ارسطویی یا سن‌طامائی یا هگلی را بخواهند تجدید کنند، سعیشان بجائی نخواهد رسید و شأن و قدرشان صرفاً از این جهت است که توجه به فلسفه را که لازمه تجدید تفکر است زنده نگه می‌دارند و الا غرض و غایت آنها غرض و غایت محال است؛ اینها خود باید حس کنند که اسبابند و حال آنکه هر چه میرسد از مسبب است باین جهت دوستداران فلسفه نه از مخالفت‌ها پریشان و غمگین می‌شوند و نه امیدى به دفاع از فلسفه دارند آنها باید این وضع مخالفت با فلسفه را درک کنند و تسلیم باشند نه آنکه بخروشند و سینه بخرانند.

باز ممکن است از آنچه گفتیم چنین استنباط شود که چون علم تحصیلی جدید جای فلسفه را گرفته است این علم بخودی کافی است و با ظهور علم جدید بشر دیگر نیازی به فلسفه و به تفکر ندارد و خلاصه این علم کمال فلسفه است، این استنباط هم درست نیست زیرا علم جدید اصلاً اقتضای تفکر نمی‌کند و در این علم تفکر جائی ندارد. وقتی گفته می‌شود که علم جای تفکر را گرفته است مراد اینست که ما پایان تاریخ فلسفه یعنی بدوره‌ای رسیده‌ایم که تمام امکاناتی که در ابتدای تفکر غربی وجود داشته، در تمدن جدید غربی و در علم تکنولوژیک متحقق شده است اما نه چنانست که در دوره پایان فلسفه، اصلاً فلسفه نباشد و کتب و مقالات فلسفی نوشته نشود بلکه بیش از هر زمان دیگر در مباحث و مسائل فلسفه آثار و کتب نشر پیدا می‌کند و کنفرانس‌ها و کنگره‌ها و مجامع فلسفی منعقد می‌شود اما بهترین این کتب متضمن شرح و تفصیل فلسفه‌های گذشته است و در مورد کنفرانس‌ها و کنگره‌ها و مجامع فلسفی هم هوسرل فیلسوف آلمانی قولی دارد که در عین ایجاز و اختصار وصف تام این قبیل مجامع است هوسرل در ضمن درسهائی که در پاریس تحت عنوان «تأملات دکارتی» داده گفته است که در کنگره‌های فلسفی، فلاسفه با هم ملاقات می‌کنند نه آنکه تماس میان فلسفه‌ها برقرار شود. مقصود از پایان فلسفه این نیست که دیگر فلسفه وجود ندارد، فلسفه هست اما تفکر جدی فلسفی نیست. در غرب دوره تحقیق فلسفی و شرح فلسفه‌ها و علم فلسفه است. پس هیچ مورد ندارد که تصور کنیم با پیدایش علم جدید و ترقیاتی که در طی دو قرن اخیر کرده است بشر خود را از فلسفه بی‌نیاز می‌یابد چرا در این دوره تفکر جدی فلسفی بتحقیق و به علم فلسفه تبدیل شده است سخن امثال اگوست کنت که می‌گویند بشر دوره فلسفی را پشت سر گذاشته

۱- یعنی تدبیر تابع تفکر است نه آنکه تفکر را با اتخاذ تدابیر بتوان ایجاد کرد وقتی تفکر نباشد معلوم نیست که مبنای تدبیر چیست عقل جزوی محدود و کوتاه بین است و فقط جزئی می‌بیند.

و بدوره علمی وارد شده و از این جهت ما بعدالطبیعه دیگر مورد ندارد هرچند که باعتباری غلط نیست سطحی است.^۱

البته فلسفه که در یونان آغاز شده و در تفکر هگل و نیچه به تمامیت رسیده است در آینده تجدید نخواهد شد و بعبارت دیگر تفکر آینده چنانکه مارتین هیدگر می گوید: فلسفه بمعنی ما بعدالطبیعه نخواهد بود ولی این قول ربطی به رأی اوگوست ندارد بنظر اوگوست کنت دوره تحصیلی نسبت بدوره فلسفه کمال محسوب می شود ولی تمامیت یافتن فلسفه و پایان آن و تحقق ما بعدالطبیعه بصورت علم جدید افاده معنی کمال و تکامل نمی کند بلکه مشعر به اینست که علم جدید بهیچوجه مبنای تمدن غربی نیست بلکه از لوازم ذات این تمدن است. مبنا و اساس تمدن غربی فلسفه است و با تمامیت یافتن فلسفه، علم غربی و تکنولوژی غرب بکمال بسط خود رسیده و از این پس قدرت بسط خود را از دست می دهد. پس در دوره پایان فلسفه دیگر نمی توان گفت که غرب هنوز بصورت کامل خود را پیدا نکرده و باز هم کمال منتظری دارد. علم و تکنولوژی جدید هم نه مرحله کمال فلسفه است و نه می تواند جانشین فلسفه باشد. مع هذا بسط این علم و تکنولوژی با نفی و انکار و ضدیت با فلسفه ملازم است. بشرط آنکه میان این دو معنی نسبت علیت و معلولیت نجوئیم و نبینیم. نکته دیگری را هم در این مورد باید گفت و آن اینکه نفی فلسفه در دوره پایان فلسفه با ضدیت و مخالفتی که افلاطون احساس و طرح کرده است تفاوت دارد زیرا شدیدترین دشمنی ها با فلسفه در دوره ما بنام دوستی و دفاع و تجدید فلسفه صورت می گیرد پس این مخالفت هم همچنان در درون فلسفه است اما این بار فیلسوف حقیقی نیست که در موضع دفاع قرار گیرد. متفکران جدی غرب هم از يك قرن پیش با این طرف دیگر بدفاع بیهوده از فلسفه برخاسته اند. مارکس و کی برکه گورد و نیچه کم و بیش دریافته بودند که در دوره پایان فلسفه هستند و با اینکه قصد گذشت از فلسفه داشتند باز فلسفه، خود به تمامیت یافتن آن مدد رسانند، البته کی برکه گورد فیلسوف نبود و داعیه فیلسوف بودن نداشت او متفکر دینی بود، مع هذا در فلسفه قرن بیستم در غرب اثر جدی باقی گذاشت و فلسفه های اگزیستانس که در مقابل تفکر عقلی و مفهومی است تماماً تحت تأثیر تفکر کی برکه گارد بوده است این فلسفه ها هرچند که متافیزیک را رد کردند، نتوانستند بنای گذشت از متافیزیک و اساس تفکر آینده را بگذارند اما لا اقل با تمامیت دادن به فلسفه مقدمات آن را فراهم کردند و گر نه اصولاً رد فلسفه و رد هیچگونه تفکری نمی تواند عین تفکر باشد. پیداست که در پرتو تفکر، آرائی اثبات می شود و آراء دیگر مردود می گردد اما با ابتدای از رد و ایراد و اثبات و قبول، تفکر بوجود نمی آید.

قبلاً گفته ایم که قبول يك فلسفه و رد فلسفه دیگر در شأن محققان است و اگر فلاسفه هم

۱- اگر اوگوست کنت علم تحصیلی را از لوازم ذات تمدن جدید می دانست نظر او تحقیقی بود. اما او این علم را فصل ممیز دوره جدید از ادوار دیگر و مبنای تمدن غربی و عین ذات این تمدن می داند و بنظر او همه شئون دیگر فرع بر علم تحصیلی است.

به رد و اثبات پرداخته اند. رد و اثبات آنها پس از وضع اصول و پاسخ دادن به پرسش اساسی فلسفه بوده است. اگر هگل ایدالیسم خود را تاج فلسفه می داند و فلسفه های دیگر را در قیاس با فلسفه خود و در بسط تاریخی تفکر فلسفی مورد حکم و داوری قرار می دهد، از آنست که فلسفه را مرحله ای از ظهور روان مطلق می داند که در طی تاریخ بسط یافته است. او هیچ فلسفه ای را رد نمی کند و اگر تمام فلسفه ها مراتب مختلف ظهور روان مطلق باشد چه جای رد و ایراد می ماند. منتهی مراتب ظهور روان مراتب سیر کمالی است و فلسفه هم در تاریخ خود سیر صعودی پیموده و در فلسفه هگل بکمال خود رسیده است اما آنچه گفتیم عیناً قبول هگل نیست زیرا هر فلسفه ای بیان جلوه ای از وجود است و تمامیت فلسفه هم یعنی جمع آمدن تمام آنچه بالقوه در ابتدای فلسفه بوده است. باید مطلب را قدری توضیح بدهیم تا معلوم شود که مقصود از پایان فلسفه چیست. وصف این دوران بصورتیکه مورخان فلسفه و پژوهندگان نقل کرده اند موادی را برای فهم و درک مطلب فراهم می کند اما بخودی خود کافی برای شناختن ماهیت دوره پایان فلسفه نیست، پس باید صفات ذاتی این دوره را بیاییم.

یکی از اوصاف ذاتی دوره جدید ظهور و وجود علم تحصیلی است این علم که معمولاً آن را کمال علم و علم مطلق می انگارند، علمی است که قدماً به سنخ آن اصطلاحاً علم اعتباری می گفتند و به نظر آنان این نحوه علم و ادراک هر چند که مبتنی بر علم حقیقی بوده اما احکام آن از احکام علم حقیقی استنتاج نمی شده است. این معنی شاید برای اساتید و علمای فلسفه اسلامی قدری تعجب آور باشد که کسی بگوید علم فیزیک جدید از سنخ علوم عملی و شعری است این تعجب بی وجهه نیست. زیرا در ظاهر امر احکام و قضایا و قوانین علم جدید از نوع احکام خبری است وای بسا که بعضی تصور کنند این احکام و قوانین قضایای حقیقیه است اما علم جدید در حقیقت علم کلی و نظری نیست و اگر صورت ریاضی دارد، باید توجه شود که صرف وجود این صورت ایجاب نمی کند که علم جدید، علم کلی و حقیقی باشد. بلکه اعتباری بودن علم جدید ناشی از همین حیثیت است. در علم طبیعت جدید، طبیعت را از آن حیث که قابل اندازه گیری است اعتبار می کنند و بعبارت دیگر حدود صورت و همی به طبیعت و اشیاء طبیعی می دهند و باین طریق است که تصرف در طبیعت میسر می شود و این تصرف منفک از علم جدید نیست. صدرالدین شیرازی با دقت نظری که دارد توجه کرده است که عموم افراد بشر بیش از مفاهیم جزئیة ادراک نمی کنند و ادراک معنای کلی از عهده هر نفسی بر نمی آید جز اینکه غالباً خیال منتشر را بامعنی کلی خلط می کنند. یکی از موارد این خلط را در بحث هایی که درباره کلیت علم جدید می شود می توان یافت. این علم بامعانی کلی سروکاری ندارد و آنچه در عام جدید کلی دانسته می شود، خیال منتشر است.

در علم جدید کلی لفظ است و نومینالیست های جدید باین اعتبار که تنها شناسائی معتبر را شناسائی علمی (بمعنی علم تحصیلی جدید) می دانند، در نومینالیسم خود محققند زیرا اگر علم منحصر به علم تحصیلی جدید است کلی، چیزی جز لفظ یا تصور جزئی مبهم و اجمالی که با کلی شباهت دارد و با آن مشتبه می شود، نیست. این تذکر اجمالی لازم بود تا دانسته شود که

وقتی از قانون علمی و کلیت احکام در علم جدید بحث می‌شود، این کلی و کلیت چه معنی دارد. اینک باید از ماهیت و ذات علم جدید پرسش کنیم. قبلاً گفتیم که علم جدید از سنخ علم اعتباری است پس ببینیم مراد از علم اعتباری چیست^۱.

استادان معاصر فلسفه اسلامی آقایان طباطبائی و مطهری تحقیقی در باب علم اعتباری دارند که در عین اختصار جامع بنظر می‌رسد بنظر این دو بزرگوار در ادراک اعتباری آنچه ادراک می‌شود معانی و همی است و ۱- این معانی در طرف توهم مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند ۲- مصادیق تازه تاجائی که دواعی موجودند دارای این حدود هستند و با از میان رفتن دواعی از میان می‌روند ۳- هر یک از این معانی و همی روی حقیقتی استوار است یعنی هر حد و همی را که بمصادیقی می‌دهیم مصادیق واقعی دیگری نیز دارد ۴- این معانی و همی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت که اگر یکی از این معانی و همیه را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی یعنی لغو و بی‌اثر خواهد بود پس این معانی هیچگاه لغو نیست ۵- این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرد و گفت عمل نامبرده اینست که با عوامل احساسی حد چیزی را بمنظور ترتیب آثاری که ارتباط، با عوامل احساسی خود دارند بچیز دیگری بدهیم ۶- این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و با اصطلاح منطق یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقه در مورد این معانی و همیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود ۷- ممکن است این معانی و همیه را اصل قرارداد و معانی و همیه دیگری را از آنها بسازیم و بواسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز) علامه طباطبائی بعد از بیان اوصاف علم اعتباری می‌نویسد: «با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود باینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط بساختمان ویژه اش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاصی به احساسات مزبور داشته و بعنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و ببقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و با نتایج مطلوبه زائل و متبدل شود...» استاد محشی آقای مطهری در حواشی کتاب اصول فلسفه توضیح می‌دهد که مفاهیم اعتباری از آن جهت که فرضی و قراردادی هستند و مابعداء خارجی ندارند صرفاً ابداعی و اختراعی نیستند و اذهان بایک قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را اوصع و خلق

۱- علم و ادراکات اعتباری اعم از اخلاق و سیاست مدن و شریعت و شعر و بطور کلی علوم عملی و شعری در طبقه بندی ارسطوست وقتی می‌گوییم علم امروز علم اعتباری است تصور نشود که این علم فی‌المثل از نوع شعر است علم جدید علم خاصی است و از حیث ذات و ماهیت با علوم قدیم اعم از علوم حقیقی و اعتباری تفاوت دارد و مانعی ندارد که علوم و ادراکاتی از یک سنخ باشند و از حیث ماهیت متفاوت باشند چنانکه ماهیت شعر با ماهیت اخلاق متفاوت است.

۲- اصول فلسفه یاروش رئالیسم صفحات ۱۴۸ تا ۱۶۵ و حواشی آن.

نمی‌کنند... زیرا قوه مدر که چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته یا نداشته باشد و خلاصه هیچیک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را بذهن توجه کنیم بلکه این ادراکات اعتباری مبتنی بر حقیقتی است که ما برای وصول بمنظور استفاده‌های عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده ایم و خلاصه آنکه ذهن در ادراکات حقیقی باقتضای تمایلات درونی و احتیاجات زندگی تصرفاتی می‌کند. نکته بسیار مهمی را که آقای مطهری متذکر شده‌اند اینست که در مقدمات برهان بین موضوع و محمول این مقدمات چه نسبتی باید برقرار باشد تا بتواند حقیقتی را معلوم سازد و سه شرط ذاتیت و ضرورت و کلیت را ذکر می‌کنند و معتقدند که جمهور منطقین و فلاسفه اسلامی این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده‌اند (البته متذکر می‌شوند که ابن سینا در منطق شفا و نصیر الدین طوسی در منطق تجرید و در اساس الاقتباس بان اشاره کرده‌اند) و همین تغافل منشاء لغزشهای زیادی شده است. دانشمندان جدید نیز که بمسائل منطقی اهمیت شایانی داده‌اند باین طرز و روش وارد و خارج نشده‌اند و بالاخره می‌نویسند: «... در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری بایک مفهوم حقیقی و بایک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد... و ما نمی‌توانیم بادللی که اجزاء آن را حقایق تشکیل داده (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم بادللی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری نتیجه بگیریم... در مورد علم اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نموده و... یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات بکار برده می‌شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار عقلی است مصالح و اهداف قوه عقلی را باید در نظر داشت و همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک نفر بشر و اعتبارات قانونی که بوسیله وحی الهی تعیین می‌شود. ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس و هر چیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار کند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاص اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند. یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همان مقیاس لغویت و عدم لغویت است. (چون استادان محترم با جمال بیان مطلب کرده‌اند عین مطالب ایشان تقریباً بدون تصرف نقل شده است) آیا اوصافی که برای سنخ علم اعتباری ذکر شد تماماً بر علم جدید تطبیق نمی‌کند؟ حوزه‌های مختلف فلسفی جدید غرب مثل مذهب اصالت تجربه و مذهب صلاح عملی و مذهب تحصیلی جدید و مذهب پوانکاره که بر طبق آن علم قرارداد و مواضعه است، هیچیک در حقیقت علم تحقیق نکرده‌اند، بلکه هر یک بنحوی بنار ابرصالت علم جدید

گذاشته و حکم خود را در مورد علم بطور کلی تعمیم داده اند اگر در آراء آنان باین اعتبار نظر کنیم که بطور کلی در باب حقیقت علم چه گفته اند اقوالشان ناقص و محدود و سطحی است اما آنچه در باب علم جدید گفته اند درست است در پراگماتیسم وقتی حقیقت عین صلاح عملی دانسته می شود نباید بر آن اشکال و ایراد وارد کرد زیرا چنین قولی اصلاً قابل اعتنا نیست معذک پراگماتیسم از این جهت محق است که حقیقت علمی در علوم رسمی دوره جدید چیزی جز صلاح و مصلحت عملی نیست این حکم در مورد مذاهبی هم که منکر علم کلی می شود یا علم را قرارداد می داند صادق است و اگر تمام اقوال این حوزه ها را در مورد علم جمع کنیم کم و بیش همان اوصافی است که محققان ما در وصف علم اعتباری گفته اند. شاید اولین کسی که بصورت جدی اعتباری بودن علم جدید را اثبات کرد کانت بود البته بسیاری از مسائل فلسفه کانت را مخصوصاً متکلمان بطور پراکنده و بر مبنای دیگر و با مقاصد متفاوت مطرح کرده بودند منتهی تا وقتی که علم جدید بوجود نیامده بود ممکن نبود که احکام علم اعتباری بر آن تطبیق شود. کانت متوجه شد که بشر عقل و وهم را با هم اشتباه کرده است بنظر او علم طبیعت جدید علم عقلی نیست بلکه ماده آن از تجربه خارجی اخذ می شود و صورت را بشر به آن افاده می کند و صحت احکام علمی تابع اعتبار قوه و اهمه و فاهمه ماست البته کانت قائل به علم حقیقی در برابر این علم اعتباری نیست و فلسفه قرون وسطی و بطور کلی هیچ مابعدالطبیعه عقلی را نمی پذیرد و اصولاً به علمی که احکام آن برهانی باشد قائل نیست بدیهی است که کانت با این قول، علم جدید را تخطئه نمی کند بلکه اهمیت و عظمت آن را در وهمی بودن می داند پس این علم که حاصل اعتبار و وهم ماست غلط نیست و اگر جز این بود علم جدید بوجود نمی آمد و پیشرفت نمی کرد زیرا کلی در علم جدید خیال منتشر یا وهم منتشر است و این خیال منتشر با قوه خیال و وهم مناسبت دارد و مورد ادراک عقل نمی تواند باشد. در مورد درستی احکام علم معمولاً تردید نمی شود؛ اما باید دید که این درستی از کجاست و ملاک درستی و نادرستی احکام علم چیست. برخلاف آنچه معمولاً پنداشته می شود، مطابق و عدم مطابقت با واقع ملاک صحت و سقم احکام علمی نیست. علم جدید وصف ریاضی عالم است و اینکه انیشتن معتقد است که این روابط ریاضی ساده تر خواهد شد، پیدا است که طبیعت در واقع و نفس الامر و حتی تمثالی که مورد و متعلق علم جدید است ساده تر نمی شود بلکه آنچه ساده می شود فرمول ها و روابط ریاضی است که نظام و ترتیب پدیدارها با آن بیان می شود. البته کسانی مثل هانری پوانکاره و انیشتن و هاینبرگ که در عین اختلاف نظر، علم را نوعی بیان ریاضی عالم پدیدارها می دانند قائل نیستند که ملاک چنین علمی فایده عملی و موافقت با مصلحت باشد و فی المثل انیشتن قائل است که اگر تجربه مؤید فرمول های ریاضی است. بدان جهت است که، نوعی سنجش میان نظام طبیعت و این فرمول ها وجود دارد. البته در تاریخ علم هم شواهدی وجود دارد که کشفیات ریاضی ممکن است تا مدتی در علم فیزیک مورد استفاده قرار نگیرد. مع هذا قوانین علم فیزیک از مقدمات حقیقی استنتاج نمی شود و برهان ندارد و درستی و نادرستی آن در مآل امر به موافقت یا مخالفت با مقاصد و غایات عمل و زندگی و تصرف در طبیعت بازمی گردد.

این سخن هم قدری عجیب بنظر می رسد زیرا عادت همگانی و حتی عادت اهل علم

براین جاری شده است که علم را بی غرض و غایت بدانند و فوائد مترتب بر علم جدید را زائد بر ذات علم و امری عرضی و اتفاقی قلمداد کنند. این امر ناشی از خلط میان ماهیت علم و نفسانیات عالم است، به این معنی که چون می بینند اهل علم در بند فایده نیستند و به نفس علم تعلق خاطر دارند گمان می کنند تصرف در طبیعت بذات علم ربطی ندارد، بلکه کسانی پیدا می شوند که از علم حسن استفاده یا سوء استفاده می کنند. حسن بزرگ این قول اینست که با اخلاق و عادات رسمی ما مناسبت دارد و بر اساس آن می توانیم حب و بعض های خود را توجیه کنیم و کسانی را مسئول سوء استفاده از علم معرفی کنیم و کسان دیگر را از جهت حسن استفاده مورد ستایش قرار دهیم البته علم در نفسانیات عالم بفائده نظر ندارد، اما در نفسانیات عالم علمی وجود ندارد بلکه تعلق خاطر به علم هست و پیدا است که این تعلق خاطر بفائده عملی ارتباط مستقیم ندارد اما ماهیت علم جدید چیز دیگری است و اصل اساسی آن تصرف در طبیعت است غایت علم تحصیلی در ابتدای عصر جدید معلوم شده است و چنانکه گفته شد ماعلم را بقیاس با کیفیات نفسانی عالمی که عمر خود را وقف پژوهش علمی می کند و احیاناً نتایج عملی از آن نمی خواهد بی غایت و بی غرض می دانیم و به این معنای بدیهی به بداهت حس و وجدان توجه نمی کنیم که اهمیت و اعتبار علوم زمان ما به اینست که در عمل سودمند باشد و به تعبیر دیگر علم پراگماتیک است و مگر همه ما دانسته و نادانسته بسودمندی علم نظر داریم و بنا بر میزان و درجه سودمندی درباره آن حکم نمی کنیم و حتی وقتی فلسفه را انکار می کنیم مستمسک اصلی ما این نیست که سود و فایده ای بر مباحث آن مترتب نمی شود.

البته حکمی که عامه مردمان در مورد علم دارند نمی تواند مورد استناد باشد و حتی ممکن است گفته شود که چون مردمان می خواهند از علم فایده عملی ببرند از آن در این طریق استفاده شده است. جای انکار نیست که عامه مردمان از ذات و ماهیت علم چیزی نمی دانند و استناد به آراء عمومی در مباحث نظری مورد ندارد. در اینجا هم این نکته را از جهت روشن ساختن مطلب آوردیم و گر نه سیر علم جدید و علم تکنولوژیک عصر حاضر ارتباط به خواست این و آن ندارد بلکه ذات آن مقتضی استفاده عملی و ایجاد تغییر در عالم و تصرف در آنست و هیچ موردی نمی توانیم بیاوریم که از علم و احکام علمی چنین استفاده ای نشود.

پس از ذکر این مقدمات یکبار دیگر پرسیم که ماهیت علم جدید چیست آنچه در باب نظر کانت گفتیم می تواند بما کمک کند که ذات علم را شناسیم زیرا او از ذات علم جدید پرسش نکرده بلکه پرسش او در باب ذات عقل و فاهمه است پس ببینیم ذات علم جدید چیست و تا چه اندازه با اوصافی که برای علم اعتباری ذکر شد مطابقت دارد و وجه مغایرت آن با علوم اعتباری در نظر متقدمان چیست ذات علم جدید، پژوهش است. پژوهش چیست؟ در پژوهش معمولاً منطقه ای از موجود و وجهی از آن انتزاع و اعتبار می شود و اوصاف کمی آن بیان می گردد. علم فیزیک را مثال می زنیم اگر فیزیک جدید در ذات خود ریاضی است نه از آن جهت است که طبیعت بالذات صورت ریاضی داشته و تابع احکام ریاضی باشد بلکه این علم از آن جهت ریاضی است که بشر از چهار صد سال پیش طبیعت را بصورت ریاضی اعتبار کرده است و می دانیم که هر چه خارج از این اعتبار باشد و نتوان آن را اندازه گیری کرد، در علم

جدید جائی ندارد و مورد و متعلق علم نیست درواقع وقتی در علم جدید از پدیدارهای طبیعت سخن گفته می شود کمّی بودن بعنوان صفت ذاتی این پدیدارها مأخوذ است بعبارت دیگر درستی و صحت کشف طبیعت بصورت ریاضی، از جهت دقت کمّی و عددی آن نیست، بلکه برعکس دقت عددی و ریاضی از آن جهت اهمیت پیدا کرده است که متعلق علم و آنچه پدیدار طبیعت خوانده می شود بعنوان امری که قابل اندازه گیری است اعتبار شده است.

صفت دیگر پژوهش علمی اینست که برطبق روش معین صورت می گیرد و این خصوصیت باخصوصیت اول ملازمت دارد و در واقع نتیجه آنست، زیرا روش پژوهش، مستقل از نحوه اعتبار مسائل علم نیست. دانشمند پژوهنده که در ابتدای سیر علمی بشر فرضیه می پردازد، آن قسم از ظهورات طبیعت را در فرضیه خود منظور و ملحوظ می کند که قابل محاسبه است. در اینجا باید به نکته دیگری توجه کرد و آن اینکه علم فیزیکی اگر صورت ریاضی نداشت نمی توانست تجربی باشد^۱ فرانسیس بیکن که در مورد تجربی بودن علم جدید اصرار می کرد متوجه این نکته نبود. اما دکارت اجمالاً می دانست که علم جدید باید در صورت ریاضی تحقق پیدا کند. درواقع وجه ممیز علم جدید و علم قرون وسطی و علم یونانیان صرفاً در این نیست که علم قدیم نظری بوده و علم جدید تجربی است. زیرا متقدمان هم بکلی از تجربه و علم تجربی غافل نبوده اند. این قول خیلی شایع است که قدما از روش تجربی بی خبر بوده اند و به قیاس و استدلال قیاسی اکتفا می کرده اند و تا حال بدین منوال بود علم پیشرفت نکرد اما از وقتی که بشر روش تجربی را آموخت، علم و تمدن در راه ترقی سریع افتاد. این قول باوجود ظاهر موجهی که دارد بی اساس است و هیچ نکته ای را برای ما روشن نمی کند. حتی موجب می شود که از ماهیت علم تجربی پرسش نکنیم. علم تجربی امروز شباهتی به علم نظری دارد و این شباهت موجب شده است که بینونت میان علم قدیم و علم تحصیلی جدید کمتر مطرح شود. صرف تجربی بودن علم جدید باعث پیشرفت آن نشده است. اصلاً تا وقتی که بشر موجود را باعتبار اینکه قابل محاسبه است تلقی نکرده بود. تجربه و علم تجربی معنی و نتایج دیگری داشت. چنانکه در گذشته هم تجربه و علم تجربی بوده است. اما اهل علم حتی طبیبان تصرف در طبیعت نمی کردند و حال آنکه در علم تجربی جدید، طرح فرضیه با تصرف در عالم مناسبت دارد. پس نباید تصور شود که غرض علم، بطور کلی کشف حقیقت است. احکام علمی مطابقت باواقع و نفس الامر هم ندارد بلکه بیان ریاضی نسبت پدیدارها بصورتی است که در فرضیه علمی اعتبار می شود. فی المثل وقتی می گوئیم اجسام در فضای خالی با سرعت مساوی سقوط می کنند در باب نفس واقعیت جسم و هوا و سرعت چیزی نگفته ایم و اصلاً این حکم، حکم کلی نیست. در این حکم تصویری که از جسم داریم صورت و همی یا خیال منتشر است. مهمتر آنکه این قضیه مثل غالب قضایای علمی قضیه شرطی است و مفاد آن اینست که اگر فضائی را از هوا خالی کنیم سرعت سقوط اجسام مساوی می شود. این حکم، وصف هیچ واقعیتی نمی کند (البته اگر واقعیت را بمعنی نفس الامر بدانیم) بلکه صرفاً

۱- عکس این قضیه هم صادق است، یعنی اگر فیزیکی جدید تجربی نبود صورت ریاضی هم نمی توانست داشته باشد. در واقع این دو صفت علم جدید متلازم است.

اعتبار تکنیک دارد. اگر بشر طبیعت را بنحوی که در علم جدید تلقی می شود در نظر نمی آورد، اصلاً این علم بوجود نمی آمد و ترقی بمعنی جدید آن هم مطرح نمی شد. در واقع بشر می بایست عقل و فاهمه (واهمه) را باهم اشتباه و خلط کند تا علم و تمدن جدید غربی بوجود آید. چگونه بشر عقل و فاهمه را باهم خلط و اشتباه کرده است؟

این مطلب را بصورتی غیر از آنچه کانت گفته است بیان می کنیم. در نظر فلاسفه یونانی و اسلامی قوه ادراک اشیاء چنانکه هستند، عقل نظری است و عقل عملی قوه تمیز نیک و بد و سود و زیان است (میدانیم که کانت معانی جدیدی از این اصطلاحات مراد کرده است). این تمیز میان عقل نظری و عقل عملی اختصاص به فلاسفه دارد، چنانکه متکلمان اسلام از عقل بطور کلی معنایی قریب به عقل عملی اراده می کردند و همین عقل است که تعبیر به عقل معاش و عقل کار افزا و عقل اعداداندیش شده است و این خلدون آن را دارای دو صورت عقل تمیزی و عقل تجربی می داند.

در دوره جدید تمایل بر این بوده است که عقل را منحل در عقل سلیم و عقل جزوی کنند و شناسائی امور و اشیاء را هم بعهده عقل عملی که بصورت تازه ای ظهور کرده است بگذارند، والا دکارت نمی توانست بگوید که هیچ چیز مانند عقل به تساوی میان آدمیان قسمت نشده است. پس بطور کلی بجای اینکه بگوئیم در تاریخ جدید غربی، عقل و فاهمه - با هم اشتباه شده است، شاید بتوان گفت که عقل نظری را با عقل معاش و عقل جزوی که صورتی از عقل عملی است خلط کرده اند و وجود بشر و عقل معنای تازه ای پیدا کرده است. پیداست که وضع فلسفه غرب بی ارتباط با این تحول نبوده و پیدایش علم جدید و مذاهب فلسفی پوزیتیویسم و نئوپوزیتیویسم و اصالت منطق و پراگماتیسم و اصالت علم ... فرع بر آنست اما بحث در باب ماهیت علم چه ربطی به وضع تاریخی تفکر قوم ایرانی دارد؟ مایشت به این قبیل مباحث نیاز داریم. زیرا محقق غربی بفرض آنکه به تفصیل در این معانی وارد نشده باشد، تذکر اجمالی به سیر و بسط فلسفه و تمدن دارد ولی ما در زمان و در سیر تفکر خود ارتباطی با این تحول نداشته ایم و اگر اطلاعی داریم، اطلاع ما از نتایج است و به تعبیر امروزیها ما مصرف کننده حریص علم تکنولوژیک شدیم بدون اینکه بتوانیم آنچه را که در غرب گذشته بود و می گذشت از نزدیک و به آزمایش و جدان دریا بیم. و چون نظام عقل ما گسیخته شده بود و با چشم و گوش تعقل می کردیم، تماشاگر صحنه چشم-بندی علم و تمدن غرب شدیم و نتوانستیم از حد تحسین عجائب و غرائبی که در صحنه دیده بودیم بگذریم و اگر گذشتیم در علم متغفن شدیم؛ جز این هم نمی توانست بشود. در غرب علم بود و مردم علم پرست شدند ما بسی خبر از علم بودیم و آن را مطلق انگاشتیم و بجای تحصیل علم به تعظیم پرداختیم و بقدری در این تعظیم و تبجیل افراط کردیم که فرصت تعلیم و تعلم نماند و نیازی هم بدانستن حس نکردیم. البته این تعظیم جدی و حقیقی نبود. زیرا اگر واقعاً دوستدار دانائی بودیم اینهمه حرف نمی زدیم و به علم رومی کردیم؛ در این صورت بامشکلات و دشواریهای راه علم و علم آموزی آشنا می شدیم و علم هم در تمدن ما مقامی پیدا می کرد و لاجرم انس و آشنائی اجمالی با آن پیدا می کردیم. اما اکنون علم جدید در نظر ما

همان چیزها نیست که در دانشکده‌ها می‌آموزند و نمی‌دانیم معلمان بیش از آنچه یاد گرفته‌اند می‌آموزند یا نه. در این وضع پرسش از ماهیت علم جدید برای ما اهمیت اساسی دارد و ضروری است.

ارباب نظر می‌توانند بحث کنند که آنچه در این مقاله درباره علم گفته شده است درمیزان تحقیق چه وزنی دارد اما یک چیز محقق است و آن اینکه ما باید راه را از نو آغاز کنیم و شاید لازم باشد که خود را در ایاییم و در هر صورت از پرسش در باب معنی و ماهیت علم و تمدن جدید غربی بی‌نیاز نیستیم. اهل فلسفه در مغرب زمین حتی بدون طرح این مسأله می‌توانند به تحقیق فلسفی بپردازند. زیرا معنی کلمات و اصطلاحات فلسفی کم و بیش برای آنها مشخص و معلوم است. استادان فلسفه اسلامی هم تا وقتی در متن این فلسفه بحث می‌کنند به مشکلی بر نمی‌خورند اما اگر بخواهند به تطبیق و قیاس آراء فلسفی غربی و اسلامی بپردازند، در وهله اول باید متذکر به اختلاف مبانی و معانی تعبیرات و اصطلاحات باشند و این اختلاف را روشن سازند؛ زیرا خواننده امروزی فی‌المثل از الفاظ بشر و انسان و عقل و علم و ذهن و... معانی متداول آن‌را درک می‌کند یا هیچ معنایی در نمی‌یابد و در هر صورت آن دریافت و درک هم مبهم است. پس نگوئیم که ما به فلسفه و تفکر غربی نیاز نداریم؛ زیرا تا در باب علم و تمدن و فلسفه غربی تأمل نکنیم مقهور آن هستیم و ای بسا که به آثار تفکر گذشته خود نیز صورت غربی می‌دهیم و این امر موجب تشدید پریشانی و آشفتگی در تفکر و حتی عین پریشانی و آشفتگی است. اگر در این نوشته، اشاره به ماهیت علم غربی شده است، قبل از آنکه غرض اثبات چیزی باشد، مقصود اینست که این علم را مطلق نینگاریم. زیرا تا وقتی که چنین تصویری داریم تفکر محال است. ممکن است آنچه در باب علم و تمدن غربی گفته شد مورد چون و چرا و ایراد و اشکال قرار گیرد اما بهر حال طرح مسأله را نمی‌توان بی‌مورد انگاشت. رد و اثبات علم جدید قبل از اینکه این مسأله جدلاً مطرح شود هیچ معنا و حاصلی ندارد. می‌بینیم که ما در قیاس با اهل فلسفه اروپا و غرب مشکل مضاعف داریم. آنها با تذکر اجمالی نسبت به اصول و مبادی می‌توانند محقق فلسفه باشند؛ زیرا تحقیق فلسفی ادامه تفکر چهارصد ساله غرب است و حال آنکه مایک راه بیشتر نداریم و آن اینست که برای نجات از استیلای غرب باید نسبت بوضع تاریخی خود در ارتباط با گذشته از یکسو و با تمدن غربی از سوی دیگر، تذکر و خودآگاهی پیدا کنیم و تاپشت به تفکر داریم این تذکر و خودآگاهی حاصل نمی‌شود. غرب هم برای تفکر نیازمند به همزبانی با متفکران قبل از سقراط است و از طریق این همزبانی باید آشنای سرمتفکران شرق شود. اما راه ما برخلاف آنچه غالباً تصور می‌شود صعب‌تر است و اینکه می‌پنداریم با متفکران گذشته خود تماس داریم، طی طریق را دشوارتر می‌کند. گذشته تفکر و تفکر گذشته، در حجاب تفکر غربی بلکه در زیر صورت ظاهر پرستی غرب و صورتهای ظاهری فلسفه غربی پوشیده شده است و این حجاب را باید با آشنائی نسبت به تفکر غربی برداریم و مختصر بگوئیم که بدون توسل به تفکر اسلامی اعم از فلسفه و علم کلام و تصوف هم نمی‌توان این حجاب را برداشت اما در این قول نه تنها دور صریح بلکه نوعی تمحیل بنظر می‌رسد زیرا ظاهراً مضمون آن اینست که برای انس و آشنائی با متفکران گذشته

باید با آنها انس پیدا کرد. وقتی مطلب را به این صورت بیان کردیم دیگر دور و تمحل هم مطرح نیست بلکه تکرار معلوم می‌شود؛ اما در واقع تکرار معلوم نیست. انس ما با تفکر گذشته بدون تذکر نسبت به وضع تاریخی و آشنایی با سیر تمدن و تفکر غربی میسر نیست و تفکر غربی را بدون رجوع به سوابق تاریخی تفکر نمی‌توان باز شناخت. اگر گفته می‌شد که علم و اطلاع به یکی از دو امر باید مسبق به علم نسبت به دیگری باشد، این سخن محال بود. اما بحث در علم و فضل نیست؛ بلکه ادراک نسبت حقیقی میان دو تمدن و دو دوره تاریخی مطرح است که جز بهدایت نور تفکر باز شناخته نمی‌شود اینست که وضع و مقام ما در تاریخ جدید هم وضع و مقام خاصی است؛ یعنی نباید تصور شود که مادر مرتبه و مقام پائین یا متوسط تمدن غربی هستیم. اگر تاریخ غرب می‌تواند با تحقیق فلسفی و بمدد مایه تفکری که دارد سیر و بسط عادی خود را ادامه دهد، راه ما دشوارتر است. زیرا باز نزدیک شدن تمدن غربی به پایان سیر خود، دیگر این تمدن مقتدا و مرجع تقلید هم نمی‌تواند باشد و در نتیجه تقلید از آن هم منتفی می‌شود. این زمزمه‌ای که در باب انحطاط غرب می‌شود، بیجانب نیست. اما متوجه باشیم که اگر وضع تمدن غربی می‌تواند ما را بخود آورد که از تقلید کورکورانه دست برداریم تفکر و اجتهاد هم برای ما تحصیل حاصل نیست و فی‌المثل آدم معمولی غربی را با مولوی و حافظ و صدرای شیرازی قیاس نکنیم و از این قیاس مع الفارق نتیجه نگیریم که ما اهل تفکریم و غربی از تفکر دور است. آنچه در باب آثار و عوارض انحطاط غرب گفته می‌شود، اثبات مزیتی برای ما نمی‌کند. این راهم بدانیم که نفی غرب موجب رهایی از قهر و غلبه تمدن غربی نمی‌شود، وای بسا که احیاناً بسود قاهر و غالب تمام شود. البته در سالهای اخیر مختصر توجهی به مآثر گذشته پیدا شده و تحصیل فلسفه هم قدری صورت جدی بخود گرفته است. مع‌هذا آنچه محرز است اینکه مانه انسی با تفکر گذشته خود داریم و نه تفکر غربی را درست ادراک کرده‌ایم. ما کمتر اهل طلب هستیم و حتی وقتی اظهار علاقه به دانائی می‌کنیم بیشتر قصد تفنن داریم. جهت این امر چیست؟ در جواب دادن عجله نکنیم و پرسش فلسفی را با سخنان معمولی هر روزی پاسخ ندهیم.

اگر نفی و انکار فلسفه لازمه سیر و بسط علم جدید است و این علم که مبتنی بر فلسفه است، اساس خود را نفی می‌کند. چرا در غرب که زادگاه علم تحصیلی است، کمتر به فلسفه بی‌اعتنایی می‌شود؟ تردید نیست که در غرب مخالفت با فلسفه شدید است؛ اما مخالفت با بی‌اعتنائی فرق دارد؛ در غرب شبهه فلسفه‌هایی وجود دارد که ضد فلسفه است ولی ما با فلسفه مخالفت نمی‌کنیم؛ زیرا مخالفت با فلسفه آسان نیست. امثال غزالی و امام فخر رازی که با فلسفه مخالفت کردند، اهل تحقیق بودند. ولی امروز به چه مناسبت و بر چه اساسی با فلسفه مخالفت می‌کنیم؟ ما مخالفت نمی‌کنیم، بلکه فلسفه را دوست نمی‌داریم و بآن بی‌اعتنا هستیم و این بی‌اعتنایی از جمله عوارض نفسانی قومی است که در طریق اخذ علم تحصیلی جدید هم چندان توفیق نداشته و بخیالی از آن دل خوش کرده و قانع بوده است. چه خوب است که در این حکم خطا کرده باشیم و خلاف آن اثبات شود بشرط آنکه مخالف خطا به ایراد نکنند؛ زیرا ایراد خطا به این ادعای مرا اثبات می‌کند که عصر ما عصر خطا به است.

رضادآوری

حَقَائِقُ فِي رُسُومٍ

ثلاثة مواقف مع الواقعية الكبيرة
يقدمها الأستاذ الشاعر
د. صلاح الصاوي

الحقيقة الاولى:

من انا؟

أنا؟ مَنْ أَنَا؟

والغَيْبُ؟! ما الغَيْبُ يا أَنَا؟
أنا الغيبُ حَتَّى ضَيَّعْتُ بِالْغَيْبِ سَاكِنَا
تَشَوَّقْتُ لِلْأَكْوَانِ ، لِلْخَلْقِ ، لِلدُّنْيَا
وَرَفَرَفْتُ حَوْلَ الطَّيْنِ أَنْشُدُ مَسْكَتَنَا.

✱

فَجِئْتُ عَلَى سَاقَيْنِ أَحْمِلُ كَائِنَا!!
وَسِرْتُ، وَشَابَ الْفَوْدُ، وَالسَّاقُ مَا وَنَى
تَعَبْتُ، وَشَقَّ الدَّرْبُ، فَاسْتَأْتِ مُعَلَّنَا:
إِلَى أَيْنَ يَادُنْيَا نِهَایَةَ سَيْرِنَا؟!

✱

إِلَى الْغَيْبِ يَا إِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ بَدَأْنَا!!
إِلَى الْمَوْتِ يَا إِنْسَانُ فَالْكَلُّ لِلْفَنَاءِ!!
وَمَنْ يَدَّ ثَرًّا بِالطَّيْنِ يَخْلَعُهُ مَذْعَنًا!!
حَمَلْتُ أَيْسَى لِلْقَبْرِ أَدْفِنِ مُؤْمِنًا
وَعُدْتُ إِلَى نَفْسِي لِأَسْأَلَ: مَنْ أَنَا؟
وَمَنْ ذَا أَتَى بِي لِلْمَتْنِيَّةِ هَاهُنَا!!

تراب

وَلِلْأَيَّامِ وَالْدُنْيَا أَفَيْقَى
وَبَاقِي الْعُمُرِ آتٍ فِي الطَّرِيقِ
يَتَمَّمُ رَحْلَتِي نَحْوَ الْمَضِيقِ
إِلَى لَا حَيْثُ يَا لَيْلَى أَفَيْقَى

أَرَيْقَى الْكَاسَ يَا لَيْلَى أَرَيْقَى
مَضَى أَمْسَى، وَيَوْمِي سَوْفَ يَمْضِي
يَدْبُ عَلَى عَصَا الدُّنْيَا وَيُدْأُ
وَمَنْ وَلَّتْ بِهِ الْأَيَّامُ وَلَى

✱

مِنْ الْأَسْرَارِ فِي الْمَاءِ الدَّفِيقِ
وَكُنَّا نَحْنُ كَالْحَقْلِ الْوَرِيقِ
فَيَيْقَى التُّرْبُ فِي الْعُورِ الصَّعِيقِ
وَرَوَى التُّرْبُ بِالْدَمْعِ الْغَدِيقِ

فَفِي الْأَنْهَارِ أَمْوَاهُ وَفَيْضُ
جَرَّتْ فِي التُّرْبِ فَاخْضَرَّتْ حَيَاةُ
وَنُضْجُ الْعُودِ يَا لَيْلَى جَقَافُ
دَعَى الْأَيَّامُ يَا لَيْلَى تَمْشَى

✱

وَكَمْ عَاقَرْتُ صَهْبَاءَ الْعَتِيقِ
وَلَا الْكِزَانَ دَامَتْ لِلرَّحِيقِ
مَتَحَاهَا اللَّيْلُ كَالظِّلِّ الرَّقِيقِ
وَنُورُ الصَّبْحِ يُمْسِي كَالْعَتِيقِ

فَكَمْ نَارَمْتُ كَرَمَاتِ الْأَمَانِي
فَلَا الْكَرَمَاتُ دَامَتْ لِلنَّدَامَتِي
وَكَمْ مِنْ حَانَةِ نَشْوَى بِصُبْحِ
أَرَى الدُّنْيَا تَلَاشَتِي مِنْ وَجُودِي

✱

تَتَزُّ بِهِ تَنَاوِيحُ الشَّهْيقِ
لَوْ أَنَّ يَدَوِي عَلَى فَرْعِ الْعَشِيقِ
وَرَبِحَ الْغَيْبُ طَاحَتَ بِالْعَبِيقِ
وَلَا دَامَتْ نَوَاسَاتُ الرَّشِيقِ

وَكَمْ مِنْ عَاشِقٍ وَلَّى بِصَدْرِ
تَخَبَّطُ فِيهِ آمَالٌ، تَمْنَى
طَوَى الْحَادَى سَجَلَاتِ التَّلَاقِي
فَلَا بَقِيَتْ مُنَاجَاةٌ وَحُبُّ

✱

وَأَلْقَى الْحَبَّ لِلصَّيْدِ الطَلِيقِ
وَرَاءَ السَّرْبِ كَالْجَهْمِ الْمُحِيقِ

وَكَمْ مِنْ صَائِدٍ أَلْقَى شَبَاكَ
وَإِذْ بِالطَّيْرِ تَهَبَّطُ، وَالْمَنَابِ

تَشْلُ الصَّائِدَ المَاتِي وَ تُلْقِي
مَضَى جَوْعَانٍ وَالْقَدْرُ اسْتَمَرَّتْ

بِذَاكَ السَّرْبِ فِي الْقَاعِ العمِيقِ،
عَلَى النَّيْرَانِ تَهْذِي فِي الْحَرِيقِ!!

✱

حَدَا الرِّيحُ الغَمَامَ إِلَى سَمَائِي
فَهَيَّجَ غَرَبَتِي وَأَثَارَ شَوْقِي
وَبْتُ أَنَا شِدُّ الْأَمْطَارِ تَهْمِي
أَرِيقِي الْكَاسَ يَا لَيْلَى أَرِيقِي

وَعَكَرَ صَفْحَةَ الصُّبْحِ الْأَنِيقِ
لِدَارِ لَيْسَ تَغْدُرُ بِالصَّدِيقِ
وَعَزَّ الدَّمْعُ فِي عَيْنِ الشَّقِيقِ
فَحَا فِي التُّرْبِ غَايَاتُ الطَّرِيقِ

الحقيقة الثالثة:

توبة

الْخَوْفُ يَتَهَشَّ مُهْجَتِي!! أَفَلَا رَحِمْتَ مَذَلَّتِي؟
أَنَا لَا أَهَابُ سِوَاكَ أَنْتَ، وَلَا أَهَابُ مَتْنَبِي
لَكِنَّمَا أَخَشَى افْتِقَارِي يَوْمَ عَرْضِ صَحِيفَتِي
وَأَحْسُ إِفْلَاسِي لَدَيْكَ، فَلَا أُطِيقُ خَطِيئَتِي.

✱

فَالْمَوْتُ يَقْظَةُ حَالِمٍ، تَأْتِي بِلُطْفٍ مَشِئَةٍ
قَدَرُ مُعَمِّي لَيْسَ يَدْرِي غَيْرَ تِلْكَ الْبُغْتَةِ
لَوْلَاهُ لَمْ أَفْقِدْ رَجَائِي فِي جَمِيلِ التَّوْبَةِ
فَرَهْبَتِهِ، لَوْلَا جَمَالُ فِي جَلَالِ الْقُدْرَةِ

✱

أَخْشَاهُ، لَا حِرْصًا وَلَا طَمَعًا بِدُنْيَا الْوَحْشَةِ
حَلُّو الْحَيَاةِ مُزَيَّفٌ مُرٌّ كَطْعَمِ الْخُمُرَةِ
لَمْ يَكْسِبِ الْمَخْخُورُ إِلَّا أَنْ يَقِيمَ بِأَزْمَةٍ
تَتَعَاقَبُ الْأَجْيَالُ وَالْدُّنْيَا بِهِذِي السَّكْرَةِ،

لكنما اخشى وقوفى عند بابك مُنيتى
والشوقُ يخفق والدُموعُ سواكبُ فى وجنتى
و فؤاد صَبَّكَ ذائبُ يجرى إليك بِلَهْفَةٍ
فيردُهُ تقصيره عن أن يفوزَ بحُظْوَةٍ

✱

دنياى؟ ما الدنيا سوى هذا السرابِ بقية
إنَّ الذى جمعَ أَلْمَنى حبسَ الهواءِ بقبضة
ظفِرِ الذى عَشِقَ الحياةَ بقبْلَةٍ من حَيَّة
وعدا، وما استعدى سوى ظلٍ بغيرِ رويَّة

✱

دنياى؟ ما الدنيا سوى حلمٍ غريقِ اللَّذَّةِ
سَقَرِ على دَرْبِ الحريرِ مُهَقِّفٍ بالمتعة
يمضى بأَجالِ الحياةِ تلاهياً للقمَّةِ
فاذا وراءَ القمَّةِ الشَّمَاءُ هُوَّةٌ يقطَّهه

✱

أَحْشَاكَ يا دنيا وأخشى بعدَ ذلكِ صحوتى
لا أنتَ مِنى فى القليلِ، ولا أنا فى الكثرةِ
لا شىءَ فىكَ يلدلى إلا حلاوة دَمْعى
فاذا ضحكتُ تسيلُ فوقَ الخَدِّ حُرقة عبرى

✱

و إذا بكيت ضحكتُ من عجزِ بأصلِ جبلتى
و إذا مشيتُ فلا أرى بين المسالكِ وجهتى
و إذا وقفتُ فثائبةٌ أنسى إرادة خُطوتى
و إذا رقدتُ ذكرتُ صورة والدى فى الدقَّة

وإذا شَهِدْتَ أَصَابِعِي تَحْتَ الْمَلَأِ أَطَلَّتْ
 شَبَّتَ ظَنُونِي فَجَاءَتْ وَبَدَأَتْ فَعَلًا رَحْلَتِي
 وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى يَدِي، وَعَرَفْتُ طَعْمَ الدَّوْدَةِ
 ضَجَّ الْفَوَادُ بَوْحَشَتِي وَبَحِيرَتِي وَبَغْرَبَتِي
 وَأَحْسُ هَذَا الدَّوْدَ يَمْخُرُ فِي طَرَاوَةِ جِثَّتِي
 وَالْكَوْنَ رَغْمَ رَحَابِهِ، ضَيْقًا كَأَيَّةِ حُفْزَةٍ
 أَنَا مَيِّتٌ فِي كُلِّ آوِنَةٍ وَآيَةٍ بُرْهَةٍ
 فَاكْشِفْ إِلَهِي غُمَّتِي، وَاقْبَلْ بِحَقِّكَ تَوْبَتِي
 يَا عَالِمًا عَلِمْتَ هَذَا الْكَوْنَ مَعْنَى الرَّحْمَةِ



معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی

حسن و عشق دو اصطلاح از اصطلاحات صوفیه است که در آثار ادبی عرفانی اعم از نظم و نثر در موارد بسیار بکار رفته است. گاه هر يك از این دو به تنهایی توصیف و استعمال شده است و گاه هر دو با هم. باهم بودن این دو اصطلاح نه بر سیل تصادف است، بلکه به سبب پیوند اساسی و رابطه عمیقی است که میان معانی و حقیقت آنها وجود دارد. در اینجا سعی بر این است که به این حقیقت اشاره کرده منظور صوفیان و عارفان فارسی گو را از عشق و حسن با توجه به پاره‌ای از سخنان ایشان تحلیل و تا اندازه‌ای روشن سازیم.

معمولا از لفظ «حسن»، که در فارسی آنرا نیکویی هم گفته‌اند، معنی زیبایی و جمال و از «عشق» دوست داشتن یا افراط محبت مستفاد میشود. اگر چه این معانی خالی از حقیقت نیست، کمال معنی این دو لفظ را نمی‌رساند. این معانی محدود است به جهان آفرینش یا عالم حدوث یا عالم کون، و حال آنکه حقیقت حسن و عشق از عالم قدم و به قول فلاسفه از امور ما بعد الطبیعه است. از آنجا که عالم حدوث بی ارتباط با عالم قدم نیست، زیبایی و دوستی، بدانگونه که معمولاً در نظر گرفته میشود، با حقیقت حسن و عشق نسبتی دارد. همانگونه که این عالم سایه قدم است، زیبایی و دوستی اینجائی نیز سایه ایست از حسن و عشق آنجائی. ولذا اهل معرفت زیبایی این جهان را به حکم «کل جمیل من جمال الله» پرتوی از جمال خدا و عشق اینجائی یا عشق مجازی را سایه عشق حقیقی یا عشق الهی می‌دانند.

منظور از عشق الهی عشق انسان است به خدا یا عشق خلق است به حق. این عشق را بزرگان صوفیه عکس عشق حق به خلق می‌دانند، چرا که خدای تعالی در قرآن^۱ می‌فرماید: «یحبههم ویحبونه». یعنی ابتدا کشش از جانب او بود و این کوشش ما پاسخی است به آن. این همه انواع عشق را منشاء واحدی است که صوفیه آنرا ذات یا ذات عشق یا عشق مطلق نامیده‌اند. این عشق جامع جمیع کمالات است و این جمعیت را حسن یا نیکویی خوانده‌اند. پس زیبایی و نیکویی اعم از آنچه در عالم کون است یا آنکه صفات الهی است همه از ذات عشق تجلی کرده است.

جامعترین و مهمترین کتابی که درباره حقایق عشق به فارسی نوشته شده است سوانح^۲

شیخ احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ) است. این کتاب نسبتاً کم حجم آدریائی است که قسمت اعظم ادبیات عرفانی فارسی امواج آن است. در واقع اگر مکتبی به نام عرفان یا تصوف ایرانی باشد مکتب عرفان احمد غزالی است که در این کتاب بیان شده است. تأثیر عقاید غزالی در آثار عرفانی فارسی اگر بیشتر از تأثیر عقاید ابن عربی نباشد، کمتر از آن نیست و آنهم بیشتر از طریق آثار است که بر سنن سوانح تدوین شده است.^۴ موضوع کتاب، چنانکه خود غزالی می نویسد، عشق است، اما نه عشق خلق به حق و یا حتی عشق حق به خلق، بلکه عشق مطلق است. این عشق را البته نمی توان تعریف کرد، درست به همان دلیل که فلاسفه مدعی شده اند که وجود قابل تعریف نیست، یعنی نه حدی دارد و نه رسمی. اینکه عشق را گاهی به محبت مفرد تعریف می کنند شرح الاسم است. یافت عشق فقط از طریق عشق است و شناخت احوال آن ذوقی است. سراینده کنوز الاسرار و رموز الاحرار^۵ که خود از پیروان مکتب غزالی است در این خصوص می گوید^۶:

عشق را جز به عشق نتوان یافت
حدش از حد وصف بیرون است
علما از طریق استدلال
عشق بیرون ز اسم و رسم آمد

علم ازو آگهی به ایمان یافت
نتوان گفت چند یا چون است
گفته اسمش محبتی به کمال
علم را زو همین دو قسم آمد

هر چند که معانی عشق به لباس حروف در نمی آید و در ظرف کلمه نمی گنجد، غزالی را نیت آن است که در ضمن عبارات اشارتی به این معانی کند، ولذا عشق را به مرغی مانند کرده می گوید. «او مرغ ازل است».^۷ ازلی بودن یا قدم را غزالی در برابر حدوث و ورای وجود و عدم مطلق قرار می دهد و گاهی نیز آنرا عدم می خواند. در مورد عشق نمی توان حکم کرد که هست، زیرا که هستی از احکام حدثان است و حقیقت عشق ورای عالم حدوث است. حقیقتی است ازلی و ابدی. این معنی را باز سراینده کنوز الاسرار چنین به نظم در می آورد^۸:

عشق مرغ نشیمن قدم است
قوت او گه وجود و گه عدم است

....

از ازل تا ابد گرفته پرش
نبود جز به خویشتن نظرش

با توجه به اینکه غزالی عشق را در مرتبه ای ورای وجود می داند، وحدتی که او بدان قائل است وحدت وجود نیست، بلکه می توان آنرا وحدت عشق نامید. این اصطلاح توسط غزالی بکار نرفته است. وی حتی از بکار بردن کلماتی نظیر عشق مطلق یا ذات عشق خودداری می کند، گاهی آنرا عشق می خواند و غالباً در عبارات خود با ضمیر «او» بدان اشاره می کند. مثلاً در قطعه زیر می نویسد: «او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است... او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره،

هم آشیان است وهم مرغ» و یادرجای دیگر می گوید: «هم او آفتاب وهم اوفلک، هم او آسمان وهم او زمین. هم او عاشق وهم او معشوق وهم او عشق».

علت اینکه احمد غزالی از بکار بردن الفاظی مانند وحدت عشق یا عشق مطلق پرهیز می کند این است که این اصطلاحات رنگ فلسفی دارد و غزالی عموماً از بکار بردن اصطلاحات فلسفی خودداری می کند. سعی او اینست که از فلسفه و مابعدالطبیعه مشائی که گریبانگیر بسیاری از متفکرین اسلامی شده است بگذرد. وی برخلاف برادرش امام محمد که کم و بیش به فلسفه یونانی پشت کرده بود می خواهد تا این شیوه تفکر را زیر پا نهاده از آن بگذرد و به ساحتی رود که در آن حقیقت شعر و فلسفه با هم آمیخته اند. از این رو در کتاب سوانح سخن او همه در باره عشق است و ناز و کرشمه معشوق و درد و بلا و فراق و وصال او نه بحث وجود و ماهیت و جوهر و عرص. از نظر غزالی علم پندار است و از حقیقت عشق بیگانه، و تا عاشق از «پندار علم و هندسه وهم و فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس» نرهد، حقیقت عشق بدو روی ننماید. هر چند که سوانح به نثر نوشته شده و به ایاتی مزین گشته، روح شعر در آن دمیده شده است. همین روح است که به آثار عرفانی فارسی نیز جان بخشیده است و اخلاف غزالی مانند عین القضاة همدانی و فخرالدین عراقی و شمس الدین مغربی و حافظ شیرازی و بسیاری از شاعران و نویسندگان دیگر نگاهبانان آن روح گشته اند و آثار ایشان، خواه نظم و خواه نثر، رنگ شعر بخود گرفته است.

اگرچه با شیوع و گسترش مکتب عرفانی محی الدین بن عربی چهره زبان عرفانی فارسی تا حدی دگرگون می شود، باز نفوذ غزالی در جای خود باقی میماند. صوفیانی که پس از ابن عربی آمده اند گرچه از مشرب محی الدین بهره برده اند، باز بیان شاعرانه آنان به غزالی میماند. به راستی می توان گفت که پس از قرن هفتم هجری هیچ شاعر صوفی و صوفی شاعری نیست که مستقیماً یا من غیر مستقیم تحت تأثیر احمد غزالی نباشد. برای مثال می توان غزل ذیل را از شمس الدین مغربی (متوفی ۸۵۹ ه. ق.) در نظر گرفت. لب تعالیم غزالی و ابن عربی در این چند بیت نهفته است.

آن مرغ بلند آشیانه	چون کرد هوای دام ودانه
پرواز گرفت گشت ظاهر	از سایه پر او زمانه
مرغی که دو کون سایه اوست	در سایه خویش کرد خانه
مرغ دل ما ز هر دو عالم	اندر پر او گرفت لانه
آن مرغ شگرفت ذات عشق است	بی مثل و مقدس و یگانه
او راست نعوت بسی نهایت	او راست صفات بیکرانه
بحری است که هر زمان ز موجش	صد بحر دگر شود روانه
با عشق همیشه عشق بازد	با خویشتن است جاودانه
معشوقه و عشق و عاشق آمد	آئینه و روی و زلف و شانه
بر صورت خویش گشته عاشق	بر غیر نهاده صد بهانه
آواز خودش شنیده از خود	تهمت بنهاده بر چغانه

از نغمه خود سماع کرده بی‌مطرب و بی‌دف و ترانه
فی‌الجملة زغیر نیست پیدا هم نام و نشان و هم نشانه
ای مغربی ضعیف ناچیز باری تو که ای در این میانه؟

این غزل را به تمامی در اینجا نقل کردیم چون می‌تواند نمونه کاملی باشد از غزلیات عرفانی. نمونه کامل از اینجهت است که لب عرفان نظری در آن منعکس شده است. نهایت آنکه از این گونه غزلیات نه تنها در دیوان شمس مغربی بلکه در دیوانهای عرفانی دیگر نیز یافته میشود. برای ادامه بحث خود می‌توان به تحلیل معانی‌ایکه در این غزل اشاره شده است مبادرت ورزید.

در اینجا ملاحظه میشود که ابتدا به يك چیز اشاره شده است: ذات عشق به عنوان مرغی بلندآشیانه یعنی حقیقتی ازلی و قدیم و آنگاه گفته شده است که این ذات هم معشوق است و هم عاشق و هم عشق. پس ابتدا ذات عشق است که، بقول فخرالدین عراقی، «درمقر عز خود از تعیین منزله است»^{۱۳}. در اصطلاح ابن عربی این مرتبه را مرتبه احدیت نامند. در این مرتبه عشق منزله از تعیین عاشقی و معشوقی است. اما از آنجا که پریرو را تاب مستوری نیست، عشق از این مرتبه نزول می‌کند و از تنزل آن دومرتبه معشوقی و عاشقی بوجود می‌آید.

با نزول خود عشق به سیر در دایره‌ای می‌پردازد که از دو قوس تشکیل شده است: قوس نزول و قوس صعود. جهت این دو قوس عکس یکدیگر است. در قوس نزول هدف عشق خانه گزیدن در نقطه‌ای از سایه خویش است و این نقطه را روح نامند و این عشق را عشق حق به خلق، و «یحبههم» اشارت بدان است.

عشق از عدم از بهر من آمد بوجود من بودم عشق را ز عالم مقصود^{۱۴}
در این سیر عاشق حق است و معشوق خلق. در قوس صعود که جهت آن عکس قوس نزول است، عشق مایل است تا به اصل مقر خویش بازگردد؛ این را عشق خلق به حق نامند و «یحیونه» اشارت بدان است. در این سیر عاشق خلق است و معشوق حق. پس، چنانکه احمد غزالی می‌نویسد^{۱۵}: «گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجره عشق از او برآید، گاه چون ذات بود صفت را تا بدو قایم شود. گاه چون انباز بود در خانه تا در قیام او نیز نوبت دارد. گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود».

قوس نزول از اسرار است و هیچیک از مشایخ صوفیه به شرح و بیان آن مبادرت نورزیده است، بلکه همت خویش صرف بیان قوس صعود کرده‌اند که بدایت سیر روح است و نهایت آن که مقام اعلی نامیده شده است بدایت عشق حق است به خلق^{۱۶}. مثلاً قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۶۴۳ ه. ق.) که از پیروان مکتب احمد غزالی است در کتاب **لوايح** ۱۷ می‌نویسد:

محمود - انارالله برهانه - چون بر سریر عزت باردادی ایاز بر حاشیه بساط
عزت بنده وار بر قدم حرمت ایستاده بودی و چشم انتظار گشاده. باز چون در
خلو تخانه انس در آمدی و بر سریر قرب، از ایشان دیگر سان گشتی: ایاز

محمود شادی و محمود ایاز.

همین معنی را عین القضاة همدانی در تمهیدات^{۱۸} در ضمن گفتار خود درباره معراج پیغمبر - صلی الله علیه وآله وسلم - چنین بیان می کند.

دریغا، در مقام اعلی، شب معراج، با محمد - علیه السلام - گفتند:
«ای محمد، و قتهای دیگر قائل من بودم و سامع تو، و نماینده من بودم و بیننده تو. امشب گوینده تو باش که محمدی و شنونده من. و نماینده تو باش و بیننده من».
دریغا، در این مقام که مگر معشوق مصطفی بود و عاشق او، که عاشقان کلام معشوقان دوست دارند.

تا اینجا ما مراتب عشق را با عزل نظر از بحث معرفت ملاحظه کردیم و این مسامحه به اقتضای تحلیل مطلب بود. اما در حقیقت جنبش عشق از ابتدا از بهر معرفت است. عشق، چنانکه قبلاً اشاره شد، در ذات خود دارای کمالاتی است که جمعیت آنها را حس خوانند. این کمالات در ذات مقدس عشق مستور است ولیکن از بهر اظهار، حسن از خلوتخانه قدم گام بیرون می-نهد و کرشمه و ناآغاز می نماید. همینکه حسن ظهور یافت، مرتبه ناظری و منظوری پیدا می شود و حسن در برابر آینه به جلوه گری می پردازد و ناظر روی خود می گردد. تا پیش از این، عشق خود را بخود می دید، یعنی به رویت علمیه حسن خود مشاهده می کرد، و هم اکنون در آینه به رویت عینیه جمال خود می بیند. این آینه عشق و طلب عاشق است. منظور از این عشق، ذات عشق یا عشق مطلق نیست، بلکه عشقی است که در دایره سیر می کند. پس معشوق ناگزیر است تا جمال خویش، یعنی ظهور کمالات خود را، در آینه عشق بیند. اینجاست که غزالی مینویسد^{۱۹}:

دیده حسن از جمال خود بدوخته است، که کمال حسن خود را در نتواند یافت الا در آینه عشق عاشق. لاجرم از این روی جمال را عاشقی در باید تا معشوق از حسن خود در آینه عشق و طلب عاشق قوت تواند خورد.

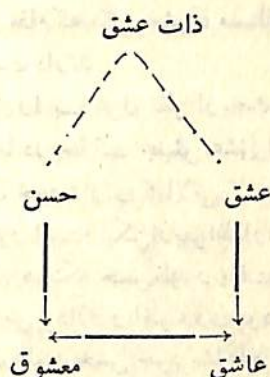
سرآفرینش عاشق نیز همین است: او را از بهر معرفت و رؤیت حسن معشوق آفریده اند، چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف». (من گنجی پنهان بودم. می خواستم شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم). گنج پنهان ذات عشق است و حسن او ذخیره اوست که در صورت معشوق ظاهر میشود و در آینه عشق عاشق جلوه گر می گردد و شناسائی دیدن معشوق است جمال خود را در چشم خود در آینه. از اینجاست که میرزا محمد علی اصفهانی ملقب به نور علیشاه در رساله جامع الاسرار^{۲۰} می-نویسد: «.. حسن علت غائی ایجاد است و عشق (یعنی ذات عشق) اساس حسن را بنیاد». حسن علت غائی ایجاد است از راه آنکه معشوق قبله عاشق است و کوشش این همه از بهر آن است تا از خود بدو رسد. آینه عشق که صاف گشت نمودی جز جلوه حسن ندارد، و آنگاه است که معشوق به دیده معشوقی جمال خویش می نگرد.

خود پرستی پیشه دارد روز و شب

هست خود را گه صنم گاهی شمن^{۲۱}

بنابر آنچه گفته شد، معرفت عشق مستلزم دو چیز است: یکی حسن که جلوه گری می کند

و دیگر آینه که صورت می نماید. این هر دو با هم از ازل قدم به عرصه وجود نهاده اند. همینکه حسن تجلی کند آینه عشق هم با آن بوجود می آید. به تعبیری دیگر، ظهور کمالات ذات عشق گام نهادن حسن است از خلوتخانه ذات به آینه خانه عشق. چون حسن و عشق هر دو از يك ذات اند، حقیقت آنها یکی است و به همین جهت است که تمثیل آینه خانه بکار رفته است. کیفیت ظهور حسن و عشق و انتشاء معشوق و عاشق را می توان بصورت ذیل نمایش داد.



در غالب موارد صوفیه ذات عشق را هم عشق می خوانند و از این جهت ابهامی پیش می آید، و بر عهده خواننده است که از سیاق کلام تشخیص دهد که منظور نویسنده کدام عشق است. چنانکه در نمودار فوق ملاحظه میشود نه تنها عشق عاشق از ذات عشق است بلکه بنیاد حسن نیز همان عشق است. نسبت میان عاشق و معشوق نیز نسبت شیئی است در برابر آینه. این نسبت با پیکان دوسر نمایش داده شده است، چرا که همچنانکه عاشق مرآت حسن معشوق است، معشوق نیز آینه عاشق است. هرگاه عاشق در آینه معشوق بنگرد ذات خود ببیند و هرگاه معشوق در آینه عشق بنگرد حسن خویش یا به عبارتی دیگر اسماء و صفات خود ببیند، از این روست که فخرالدین عراقی در لمعات می نویسد ۲۲.

عشق (یعنی ذات عشق) از روی معشوقی آینه عاشقی آمد تا در وی مطالعه ذات خود کند و از روی عاشقی آینه معشوقی تا در او اسماء و صفات خود ببیند. هر چند در دیده شهود يك مشهود بیش نیاید، اما چون یکی روی به دواینه نماید، هر آینه در هر آینه روی دیگر پیدا آید، با آنکه در حقیقت جز یکی نبود.

پس گاه معشوق آینه عاشق آید و گاه عاشق آینه معشوق، بهر حال اینجا دیگر دیده دیده اوست. این است معنی عرفانی حدیث «المؤمن مرآة المؤمن والله المؤمن».

خود پرستی می کند هر روز و شب
هست خود را گه صنم گاهی شمن

باز می گردیم به کرشمه حسن و هزاران هزار عشوه و ناز که آن شاهد ازلی یعنی ذات عشق نموده است. حسن را نه يك آینه بلکه آینه ها در پیش روست. باطلوع آفتاب جهان افروز حسن همه ذرات کون

جلوه گاه او آمده اند. ذرات عالم همه از جاذبه اتحاد حسن و عشق پدید آمده و هر ذره ای مظهر ظهور حسن او گشته است.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^{۲۳}

در این میان آنکه بار امانت را بر پشت نهاده و آینه سکندر را در سینه پنهان داشته و در قوس نزول معشوق آمده انسان است، و از این روست که هم او یارای آن دارد تا در قوس صعود مراتب عشق را طی کند و سرانجام کار چون با یزید گوید: «بی من، من اوشدم و او من»^{۲۴}. پس آدم کلید اسرار آفرینش است. اوست که از جمله ذرات کون شایستگی عشق ورزیدن را دارا شده است و می تواند آینه تمام نمای حسن معشوق گردد.

عشق در عاشق و حسن در معشوق موجب می گردد تا عاشق و معشوق ضد یکدیگر باشند. این ضدیت در صفات آن دواست، زیرا که ذات آنها یکی است. صفات معشوق همه استغنا و کبریا و جباری و ناز است و صفات عاشق همه مفلسی و تذلل و نیاز و بیچارگی است. کمال عشق آدم هنگامی است که صفاتی که متعلق به معشوق است و او از روی نادانی بخود بسته و خود را در چاه علت و ذلت افکنده است به معشوق واگذارد و خود از روی صفا آینه سراپا نمای معشوق گردد. همین معنی است که مولانا جلال الدین در «قصه مری کردن رومیان و چینیان در صفت نقاشی»^{۲۵} بدان اشاره کرده است. در این داستان نقاشان چینی اشاره به معشوق است که حسن نشان صنع اوست و هنرمندان رومی عاشقانی هستند که زنگار از آینه دل می زدایند.

بود دو خانه مقابل در بدر	زان یکی چینی ستد رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند	پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صباحی از خزینه رنگها	چینیان را راتبه بود و عطا
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ	در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می زدند	همچو گردون صافی وساده شدند

...

چینیان چون از عمل فارغ شدند	از پی شادی دهلها می زدند
شه در آمد دید آنجا نقشها	می ربود آن عقل را و فهم را
بعد از آن آمد به سوی رومیان	پرده را بالا کشیدند از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها	زد بر این صافی شده دیوارها
هر چه آنجا بود اینجا به نمود	دیده را از دیده خانه می ربود

عاشق که از اسارت نقش و رنگ رست و به بیرنگی رسید، دل او که کارش عشق است^{۲۶} آینه دیدار معشوق شود و عشق او تجلی گاه حسن گردد. اما این هنوز مرتبه دوگانگی است. چرا که در رؤیت عینیه دوگانگی عاشق و معشوق باقی است. عاشق و معشوق هر دو غیراند و در ذات عشق گنجائی غیر نیست، کمال وصال وقتی دست دهد که عاشق در صحرای عدم خیمه زند و صورت معشوقی محو شود. آنجا دگر «تلاطم امواج بحار عشق بود، بر خود شکند و بر خود گردد»^{۲۷}.

حسن تو فزون است ز بینائی من
 راز تو برون است ز دانائی من
 در عشق تو انبه است تنهائی من
 در وصف تو عجز است توانائی من^{۲۸}

نصرالله پورجوادی

یادداشتها

- ۱ - سوره مائده، آیه ۵۴.
- ۲ - سوانح تاکنون ۵ بار چاپ شده است. چاپ انتقادی آن نخستین بار توسط هلموت ریتز به سال ۱۹۴۳ میلادی در استانبول صورت گرفت. در این مقاله هم به همین چاپ ارجاع داده شده است.
- ۳ - در مقایسه با آثار محی الدین بن عربی و شهاب الدین سهروردی این اثر عرفانی کم حجم است. در واقع سوانح غزالی در حجم تقریباً مانند نقش الفصوص ابن عربی است، و معلوم است که اگر ابن عربی فقط این کتاب را نوشته بود تا چه اندازه کار را بر شارحان و پیروانش دشوار می کرد.
- ۴ - مانند لمعات فخر الدین عراقی (۶۱۵-۶۸۸) و منظومه کنوز الاسرار و رموز الاحرار که به غلط به عنوان عشقنامه سنائی شناخته شده و همچنین آثار عرفانی ابن القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵) مانند تمهیدات.
- ۵ - سراینده این مثنوی هنوز شناخته نشده است. تا چند سال پیش این اثر را از سنائی می-پنداشتند و در ضمن کلیات او درج می کردند. بخشی از این مثنوی به سال ۱۳۴۵ خورشیدی در شماره سوم مجله «دانشکده ادبیات دانشگاه تهران» (ص ۳۵۱-۳۲۸) و بخشی دیگر به سال ۱۳۴۶ در شماره چهارم (ص ۵۲۲-۴۹۴) به اهتمام احمد گلچین معانی چاپ شده است. در مثنویهای حکیم سنائی (به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۴۸، ص ۴۷-۱۹) نیز تحت عنوان عشقنامه چاپ شده است.
- ۶ - کنوز الاسرار، بخش دوم، ص ۵۰۹ / عشقنامه، ص ۳۷.
- ۷ - سوانح، فصل ۹، ص ۲۲.
- ۸ - کنوز الاسرار، بخش نخست، صص ۳۴۵-۶ / عشقنامه، ص ۱۹.
- ۹ - سوانح فصل ۱۰، ص ۲۴.
- ۱۰ - سوانح، فصل ۴، ص ۱۸.
- ۱۱ - سوانح، فصل ۸، ص ۲۱.
- ۱۲ - دیوان شمس مغربی انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۴۸، صص ۴-۱۰۳.
- ۱۳ - لمعات، فخر الدین ابراهیم عراقی، به سعی آقای دکتر جواد نوربخش، تهران: ۱۳۵۳، لمعه اول.

- ۱۴- سوانح ، فصل ۱، ص ۴.
- ۱۵- سوانح ، فصل ۳، ص ۸.
- ۱۶- مقام معشوقی روح پس از طی مراتب عشق در قوس صعود است، و حال آنکه مرتبه معشوقی خلق، چنانکه گفته شد، به حکم، تقدم «یحبهم» بر «یحبونه» مقدم بر عاشقی خلق است. این اختلاف زائیده نظر گاههای دو گانه ایست که فلاسفه آنرا «بحث وجود» (ontology) و بحث «شناسائی» (epistemology) می خوانند. سیر مراتب عشق در کون عکس مقامات روح است در معرفت بنا بر این یافت حقیقت عشق حق به خلق پس از عشق خلق است به حق.
- ۱۷- این رساله بدلائل بسیار از قاضی حمید الدین ناگوری است، گرچه آقای رحیم فرمنش آنرا به عین القضاة همدانی نسبت داده و به سال ۱۳۳۷ خورشیدی در تهران چاپ کرده است. عبارات منقول در متن از صفحه ۵ چاپ مزبور است.
- ۱۸- تمهیدات ، عین القضاة همدانی، به تصحیح دکتر عقیف عسیران، تهران: ۱۳۴۱، ص ۱۳۳.
- ۱۹- سوانح ، فصل ۱۳، ص ۲۹.
- ۲۰- مجموعه ای از آثار نورعلیشاه اصفهانی، به سعی آقای دکتر جواد نوربخش، تهران: ۱۳۵۰، ص ۲.
- ۲۱- دیوان شمس مغربی، ص ۹۱.
- ۲۲- ثمرات ، لمعه اول.
- ۲۳- دیوان حافظ ، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر غنی، تهران: ۱۳۶۰ هجری قمری، ص ۶۷.
- ۲۴- شرح شطحیات، تصنیف شیخ روز بهان بقلی شیرازی، به تصحیح هنری کریم، تهران: ۱۳۴۴ خورشیدی. ص ۱۴۵.
- ۲۵- مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، چاپ کلاله خاور ، تهران: ۱۳۱۹ خورشیدی، ص ۶۸.
- ۲۶- نسبت عشق به دل همچون نسبت دیدن است به چشم و شنیدن به گوش. در اصطلاح فرنگیها عشق «فونکسیون» دل است. (رجوع فرمائید به سوانح ، فصل ۴۵، ص ۷۳).
- ۲۷- سوانح ، فصل ۴، ص ۱۷.
- ۲۸- این رباعی از احمد غزالی است (سوانح ، فصل ۳، ص ۱۱).

راه تربیت رجا مع علم و اینک

فرنها تربیت هم بمانند دیگر فعالیت‌های زندگی فردی و اجتماعی مثل حرفه و کار و اقتصاد و هنر و علم و اخلاق در متن فرهنگ ایران قرار داشت. به بیان دیگر زندگی مجموعه‌ای از فعالیت‌های هماهنگ بود که تربیت را هم شامل می‌شد. بهمین علت هیچگاه تصور تفکیک تربیت از زندگی به ذهن متفکری خطور نمی‌کرد بدانسان که کسی در پی آن نبود تا اقتصاد و یا علم و اخلاق را از زندگی منتزع کند و جدا از وحدتی که زندگی و فرهنگ داشت به این امور پردازد. نگاه کردن به زندگی به صورت مجموعه‌ای از فعالیت‌های هماهنگ و متعادل که در عین آمیختگی با یکدیگر از وحدتی عمیق برخوردارند اختصاص به فرهنگ جامعه ما ندارد بلکه در همه جوامعی که سنت و معنویت غایت زندگی خاکی را توجیه می‌کنند، بدینسان به زندگی نظر افکنده می‌شود و درست بهمین علت است که در یک تمدن سنتی بیان و نگارش نظریات و افکار تربیتی محض یا اصلاً جایی ندارد و یا در حاشیه مباحث مربوط به فلسفه و ماوراء الطبیعه و اخلاقیات که در آنها کل زندگی و وجود انسان مورد بحث و نظر است مختصر اشاره‌ای هم به پاره‌ای از نکات تربیتی می‌شود. برای مثال وقتی نوشته‌های امام محمدغزالی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم می‌بینیم که وی در احیاء علوم الدین و یا کیمیای سعادت نظر خود را در مورد انسان فی نفسه و زندگی وی بطور کلی بیان می‌کند و گه‌گاه اشاراتی هم به تربیت کودک دارد ولی نه آنهاهم جدا از متن زندگی. حتی در کتابی مثل ایها الولد که می‌توان آنرا

۱- بسیاری از علمای تربیت و مردم شناسان و جامعه شناسانی که به مطالعات مقایسه‌ای پرداخته‌اند بصورت مختلف آمیختگی و امتزاج تربیت را با زندگی در جوامع سنتی نشان داده‌اند، در این میان ولفگانگ برتسینکا مربی و متفکر معروف آلمانی وضع تربیت در جوامع سنتی را به شیوه‌ای دقیق و عینی مورد بررسی قرار داده و سپس برای نشان دادن مشکلات تربیت در جوامع صنعتی متجدد به مقایسه وضع تربیت در دو جامعه سنتی و متجدد پرداخته است، برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Wolfgang Brezinka: Erziehung als Lebenshilfe, Wien 1965 (Erster Teil, Kap. III, S. 63-94).

بصورت يك متن تربیتی در نظر گرفت، بازكل زندگی و غایت و هدف آن مطرح است نه تربیت بصورت امری جدا از زندگی. در نتیجه جایز نیست که در مقام مقایسه علمای تربیت غزالی را مثلاً در ردیف روسو و لاک و دیوئی قرار داد، چه اکثر علمای تربیت در مغرب زمین افکار و عقایدی ابراز کرده اند که یا فقط در کتابها مانده و برای مدت زمانی کوتاه و گذرا در مجامع بحث و فحث علمی و دانشگاهی مورد توجه و علاقه دانشمندان حرفه ای تعلیم و تربیت قرار گرفته است و یا حداکثر بر افکار معلمان و دست اندرکاران مسائل آموزشی تا اندازه ای تأثیر کرده و بعد جزء تاریخ گذشته شده و از اعتبار افتاده است. هرگز افکار و عقاید آدمی مثل روسو حتی در سرزمین بومی او وارد متن زندگی نشده و عمل و رفتار مردم جامعه را متأثر نکرده است، درحالیکه نظر و افکار غزالی و مولوی هیچگاه از متن زندگی مردم جامعه، جدا نبوده اند و در طول سالیان دراز و هنوز هم راه گشای مسائل اساسی زندگی انسانها هستند منوط براینکه انسان امروز مثل اجداد خود بتواند مسائل اساسی و اصلی زندگی را با ظواهر و فروع آن اشتباه نکند.

در يك جامعه سنتی زندگی نظمی تجربه شده دارد که در آن جای اشیاء و امور و ارزشها و انسان مشخص و معین است، بهمین واسطه زندگی بصورت کلی تربیت می کند و یسابه یانی دیگر آنچه در زندگی رخ می دهد و آنچه در زندگی هست اثری تربیتی دارد، و بدین نحو تربیت با زندگی عجین شده و با آن در آمیخته است.

در جامعه ما هم که هنوز در مایه سنتی است تا مدتی پیش صحبت از انشعاب فرهنگ و زندگی به تربیت و اقتصاد و علم و اداره نبود، چیزی وجود داشت بنام زندگی که فلسفه و علت و غایتی روشن و مورد قبول عام داشت. ارزشهایی که بر عمل و رفتار و کردار مردم، چه زن و چه مرد چه جوان و چه پیر و چه عامی و چه عالم، اثری انکار ناپذیر داشتند از سنت و تجربیات معنوی مایه می گرفتند و بهمین علت جنبه فردی و نسبی نداشتند. همه جا و در نظر همه مردم اعمال و صفاتی مقبول و اعمال و صفاتی مرد و دو منفور بود. مثلاً قناعت و جوانمردی را همه از صفات مقبول می شمردند و حرص و طمع و حسد را مذموم می دانستند. اما امروز دیگر چنین نیست، از صفات پسندیده و فضائل انسانی کمتر صحبت است و صفات ناپسند و مذموم هم در لباسی شرعی و عامه پسند ظاهر می شوند، در نتیجه آدمی طماع و ازمنده و دنیا دوست را امروزه زرتنگ و موفق و با خبر از بازار و پول و اقتصاد می دانند. درست در همین نکته یعنی تصویری که از انسان و خصوصیات و امکانات او در گذشته و حال جامعه در دست است علل مشکلات و مسائل کنونی تربیتی جامعه امروز ایران و بالمال راهی که تربیت در پیش دارد باید جستجو کرد.

قدر مسلم راه و روال تربیت در جامعه سنتی ایران راهی تجربه شده بود که قرنهای دوام یافته بود. اما این روال اکنون با تردید روبرو است علت آنهم این است که افکار و عقایدی که از مغرب زمین راهی این دیار شده اند فضای صاف و وحدانی فرهنگ جامعه ما را آلوده و کدر کرده اند. کدورت و تیرگی و ابهام طبعاً حاصل تردید و فقدان وضوح و یقین است. و چون تردید و ابهام در طرز تفکر متجددین امروزی مغرب زمین و مقلدان شرقی

آنان، فی نفسه ارزش دارد و مد روز و علامت پیشرفت است ناچار برای تشریح و شناخت علل مشکلات کنونی تربیت در جامعه امروز ایران، باید به شناخت آندسته از افکار و عقاید مغرب زمینی‌ها پرداخت که تصویر جامع انسان را نخست در مغرب زمین در هم شکستند و تربیت هماهنگ و تعالی و کمال طلب او را با بن بست و اشکال روبرو کردند. وقتی اثر این افکار در انحراف مسیر تربیت در مغرب زمین روشن شد، می توان به وضع فعلی جامعه ایران برگشت و اثر برخورد این نوع افکار با افکار سنتی موجود در این فرهنگ که بصورت تضاد و اشکال بروز کرده، مورد مذاقه قرار داد.

نتیجه طبیعی افکاری که «بر اصالت انسان» حکم می کردند و با بروز رنسانس قرن چهاردهم و پانزدهم در اروپا توسعه پیدا کردند و هواداران فراوانی یافتند، پیدایش اختلاف و تفرقه و تشتت در زمینه فکر و نظر و عمل از یکسو و پذیرش ارزشهای نسبی و بالمال ماده گرایانه از سوی دیگر بود. چه وقتی انسان، بدون در نظر گرفتن بعد متعالی او اصل است، بروز اختلاف و تفرقه و تضاد در حوزه فکر و نظر انسان اجتناب ناپذیر است، چون انسانها بی شمارند و هر کس برای خود نظر و عقیده ای دارد و از آنجا که اصلی بر ترو تعیین کننده هم بر افکاری که بر «اصالت انسان» تکیه می کنند مورد اعتنا نیست از نظر منطقی و استدلال ضمانتی برای ایجاد وحدت و رفع اختلاف نظر بین افکار و عقایدی که جنبه و یا جزئی از انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار می دهند وجود ندارد. و نیز وقتی انسان اصل است، محدودیت هم از فکر و نظر انسان که فقط خود را قبول دارد انفکاک ناپذیر است. در نتیجه حکم کردن به اینکه آدمی از طریق امور محدود از جمله فکر و استدلال صرفاً بشری و یا عقل جزوی، جز به امور محدود نمی تواند رسید و یا حکم به نسبی بودن ارزشها در رابطه با زمان و مکان حاصل همین فرض «اصالت انسان» است.

نگاهی به تاریخ فکرو فلسفه در مغرب زمین بعد از رنسانس شاید گواه کافی بر صدق ادعای فوق است. اختلاف و تفرقه ای که در بین مکاتب فکری و فلسفی در دنیای متجدد وجود دارد بدون تردید پدیده ای تازه و نوظهور است که با دنیوی شدن تمدن و تکیه بر اصالت انسان ارتباط مستقیم دارد. ^۱ ممکن است کسی در مقام اعتراض بگوید که تفرقه و اختلاف وسیعی که در قرن چهارم و پنجم هجری در حوزه فرهنگ اسلامی پیدا شده بود نشان دهنده این است که بروز اختلاف و تفرقه ناشی از طبیعت انسان است و نه نتیجه تکیه بر «اصالت انسان». در جواب کافی است اشاره شود که اولاً اختلافاتی که در حوزه فرهنگ اسلامی بروز کرده بودند بیشتر طبیعت کلامی داشتند نه اصولی، چه تقریباً همه فرق اسلامی وحی را بعنوان اصل پذیرفته بودند. ثانیاً با وجود بروز اختلاف، وحدت فرهنگی اسلامی تا هم اکنون حفظ شده است و بتدریج که از این قالب عدول میشود، اختلاف و تفرقه و تشتت هم به صورت امری اصولی که متأثر از

۱- رنه گنون حکیم فرانسوی این مسأله را در نوشته های خود مفصلاً مورد بحث قرار داده است. رجوع شود به: رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۹ و نیز مقاله: اوتوپی و بحران دوره جدید، نوشته: دکتر رضا داوری، در مجله: دانشکده، نشریه مرکزی دانشگاه تهران، سال اول - شماره دوم بهار ۱۳۵۴ صفحه ۱۰۲-۸۸.

پذیرش فکر «اصالت انسان» است در حوزه فرهنگ اسلامی آشکار شده است و شاید این اختلافات در آینده در سطحی وسیعتر بروز کند. ولی مطالب بالا برای اثبات حقانیت این ادعا نیست که قبول وحی و سنت متضمن رفع اختلاف و تفرقه و دشمنی و اصطکاک بطور کلی است. چه قبول وحی و سنت بمعنی تحقق همه مدارج کمالی که انسان به عنوان خلیفه خدا و مد می تواند در خود فعلیت بخشد نیست، در نتیجه فقدان کمال و تعالی بیان کننده نقص و محدودیت نظر و عمل انسان است که خود بخود علت اختلاف و تفرقه و دشمنی است، چه اگر ممکن بود که همه انسانها کمال و تمامیتی که به صورت بالقوه در آنها وجود دارد، در خود تحقق بدهند و صورت فعلیت بخشند، اختلاف و تفرقه هم از بین جمع کاملان و وارستگان از بین می رفت.^۱ اما چون در عمل همه را رسیدن به مرحله کمال ممکن نیست، پیدایش اختلافات و تفرقه در بین اجتماعات بشری گریز ناپذیر است، منتها نسبت و وسعت و عمق اختلافات و تفرقه در جوامع سنتی و متجدد که بر دو اصل متفاوت وحی و اصالت انسان استوارند، نکته فوق العاده مهمی است که نباید از نظر دور نگهداشته شود.

غرض از آنچه گذشت، تصریح این مسأله بود که پیدایش مکاتب فکری و فلسفی که بر اصالت واقعیت خارجی جهان، و یا بر اصالت حس و نسیت و زندگی و ماده اصرار می کند، نتیجه اصل قرار گرفتن انسان است.

پس از بیان نکته فوق موقع آن رسیده است که به تشریح آن گونه افکار و عقایدی پرداخته شود که تربیت هماهنگ و جامع الاطراف انسان را در جوامع غربی با اشکال روبرو کرده اند و با ایجاد نوعی هرج و مرج فکری مانع از دنبال کردن انگونه اهداف تربیتی شده اند که مایه ثبات و وحدت فرهنگ و جامعه انسانی تواند بود. این افکار و عقاید بدون شك افکار پیروان مکاتب مختلف اصالت نسیت است.

صرف نظر از ایرادی که از نظر استدلال و منطق بر مکاتب اصالت نسیت وارد

۱- صرف نظر از نکاتی که امام محمد غزالی در مورد امکان رفع اختلاف و تفرقه در بین اجتماعات بشری بیان می کند، زندگی خود وی نشان دهنده این حقیقت است که رسیدن به کمال و وضوح و یقین معنوی تنها راه ممکن رفع اختلاف است. قابل توجه است که غزالی فقیه و متکلم که عمری را به مناظره و مجادله با مخالفان خود پرداخته است، وقتی به روشنی و یقین می رسد در بیت المقدس بر سر تربیت ابراهیم با خدای خود عهد می کند که از این پس با کسی به مناظره و مجادله ننشیند. رجوع شود به: فرار از مدرسه، تألیف عبدالحسین زرین کوب، تهران ۱۳۵۴ صفحه ۱۵۹ و ۱۴۵ و غزالی نامه، تألیف جلال الدین همائی، تهران ۱۳۴۲ صفحه ۲۱۱. و نیز اشاره مولانا که:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و کبر و جهود و یا گفته حافظ:

حافظ ابرخضم خطا گفت نگیریم بر او و برحق گفت جدل با سخن حق نکنیم
هر دو ناظر به همین نکته هستند. و نیز حکیم اروپائی شووان نکته فوق را دقیقاً مورد توجه قرار داده است رجوع شود به:

Schoun, F: Impossible Convergence, in: Studies in Comparative Religion Vol. I No.4, 1967 p. 146.

است،^۱ اثر اینگونه افکار بر عمل و رفتار جوامع انسانی و بطور خلاصه بر تربیت انسانها به شدت قابل تأمل است. از نظر تربیت، حکم کردن به نسیب بودن همه ارزشهای انسانی یعنی انکار فضائل و کمالاتی که انسان می تواند در خود به پروراند، و درست بهمین علت است که با پیدایش افکار نسبیست گرائی، مفهوم کمال و فضائل انسانی اعتبار خود را در مغرب زمین از دست داده اند.^۲

در اینجا نخست اثر اینگونه افکار در زمینه علوم و بالمال اثر آنها بر عمل و رفتار عالمان مورد بحث واقع می شود و آنگاه به تأثیر اینگونه افکار بر رفتار و اخلاقیات عامه مردم می پردازیم:

هدف علم که در آغاز نهضت رنسانس کشف حقیقت - بمعنی مطلق کلمه - بود بتدریج تبدیل به کشف حقایق یعنی شناخت علل و روابط اشیاء و امور از نظر گاهی مادی شد و بالاخره نفع مادی حاصل از اکتشافات و اختراعات علمی، هدف اصلی این کوشش بشری شد و امروزه با توسعه افکار جدید و پیدایش «نظریه علم»،^۳ ادعا می شود که اصولاً علم نسبت به ارزشهای بی طرف و حالتی خنثی دارد. گذشته از اینکه این بیان و پایگاه مورد دفاع دانشمندان امروزی خود ارزشی است، اما عملاً حاصل این افکار این بوده است که بین علم و فضیلت شکاف ایجاد شده است. عالم متخصص است و هدفش شناخت اشیاء و امور به صورت محدود خود و کاری به کمال ندارد. نتیجه این نظرگاه این می شود که عالمی که نخست بادی انسان گرایانه و شاید به علت انسان دوستی و بمنظور ایجاد وسائل رفاه برای انسانها به مطالعات و تحقیقات علمی می پردازد، سلاحها و وسائل را با آگاهی کامل از خطری که اینگونه وسائل دارند اختراع می کند که نه تنها استفاده از همه آنها به نفع بشر منجر می شود، بلکه امکان حیات را برای مدت زمانی در سطح کره زمین از بین می برد. ممکن است ادعا شود که فلان نظام اجتماعی است که از علم چنین سوء استفاده کرده است و حاصل اختراعات دانشمندان را به قصد جنگ و نابودی انسانها بکار برده است. اما این ادعایی اساسی است، چون اولاً ما هیچ نظام اجتماعی و اداری و سیاسی را در جهان کنونی نمی شناسیم که از اینهمه سلاحهای مخرب استفاده نکرده باشد و یا روز بروز با صرف نیرو و پول و کار مردم جامعه خود، در پی افزایش این سلاحها نباشد. ثانیاً فراموش نباید کرد که اختراع و ساختن يك بمب میکروبی و یا فلان موشک ضد هوایی و صدها سلاح و جنگ افزار مهیب دیگر حاصل دست و فکر مردم عامی کوچه و بازار نیست، بلکه حاصل فکر بکر دانشمندان و متخصصانی است که با

۱- رجوع شود به: فرید هوف شوان؛ تناقضات مکتب اصالت نسبیت، ترجمه غلامرضا اعوانی و هادی شریفی؛ نشریه جاویدان خرد، سال اول، شماره دوم، تهران ۱۳۵۴، صفحه ۱۱-۳.

۲- اخیراً مدارد بوس دانشمند روان کاوش سوییسی پس از سفر و اقامتی طولانی در هند به نوشتن کتابی در مورد مشاهدات و تجربیاتش در هند می پردازد. وی در این نوشته به این نکته اشاره می کند که در اروپای امروز و دنیای متجدد غرب بطور کلی دیگر اثری از انسان کامل و یا مفهوم کمال نیست. رجوع شود به:

Boss, Medard: Indienfahrt eines Psychiaters, Freiburg/Basel/Wien 1959

۳ Theory of Knowledge

علم به قدرت تخریبی و مهلکه اینگونه وسائل به ساخت آنها دست زده اند.^۱ ممکن است گفته شود که عالم، علم خود را در اختیار صاحبان زور و پول قرار داده است و بر او ایرادی وارد نیست، اما درست همین نکته مورد نظر است یعنی علمی که فضیلت و کمال را به کنار می گذارد، بالمال بجای اینکه به انسان واقعاً خدمت کند، وسائل نابودی و انهدام او را فراهم می سازد. قصد ما از طرح این سؤال انتقاد از جنبه غیر انسانی و ضد اخلاقی توسعه سلاحهای مهلک نیست، بلکه نشان دادن این واقعیت است که کنار گذاشتن فضیلت و کمالات انسانی از علم و عالم، موجب شده است که امروزه آنگونه علمی توسعه پیدا کند و چنان عالمی پرورده شود که احتمالاً نفع وجودی آنها از ضررشان کمتر است و به این ترتیب مشاهده می شود که توسعه مکاتب فکری اصالت نسبیست، گرچه ممکن است با احساسات و هوای و هوس متفکران متجدد که نوعی آزادی فکری را بدون در نظر گرفتن عواقب آن می پسندند، سازگار باشد، ضایعات و مشکلاتی در زندگی فردی و اجتماعی بشر امروزی به وجود آورده اند که بسادگی قابل جبران و رفع نیستند.

وقتی با توجه به نکته ای که گذشت به سنت فکری و فلسفی جامعه خود نظر می کنیم می بینیم که بزرگان فکر و اندیشه جامعه ما اصولاً در ادراك حاصل از حواس و در آنچه تفکر محض و استدلال و عقل جزوی میتواند درك کند، امکان اشتباه و خطا می دیدند، چون حواس و فکر بشر محدود و مقید است و همین محدودیت و قید است که آدمی را بسوی نسبیت می کشاند و قبول نسبیت یعنی اسیر شدن در زندان محدود فکر و حواس و در نتیجه بستن راه تعالی از من و نفس بشری. مولوی در داستان پیلی که در تاریکی ایستاده است این نکته دقیق را چنین بیان میکند:

پیلی اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف منی بسود
آن یکی را کف بخرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن برو چون باد بیژن شد پدید
آن یکی را کف چو برپایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختهی بدست
هم چنین هر يك بجزوی که رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظر گه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمع می بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دستت و بس	نیست کف را بر همه او دسترس
چشم دریا دیگرست و کف دگر	کف بهل وز دیده دریا نگر

۱- طبق گزارشی که در روزنامه کیهان شماره ۹۸۲۴ مورخ چهارشنبه ۱۱ فروردین ۲۵۳۵ درج شده بود نیمی از دانشمندان مهارت و تجربه و علم خود را صرف تحقیق و مطالعه ساختن جنگ افزارهای مرگبار جدید می کنند!

و نیز امام محقق محمد غزالی به همین نکته توجه دارد، وقتی که در طلب حقیقت به بررسی امکان رسیدن به علم یقینی از طریق فکر و حواس می پردازد، بگفته وی: «پس با جد و جهد تمام شروع بفکر و اندیشه در محسوسات و ضروریات کردم تا بینم ممکن است در این باره هم شك و شبهه ای داشته باشم، در طول تشكك باینجا رسیدم که در محسوسات هم جای شك و تردید است و این جنس دریافت ها نیز برای نفس من آرام بخش و اطمینان آور نیست و چگونه می توان به محسوسات اعتماد نمود، در صورتیکه نیرومندترین حواس ما که حاسه بینائی است، خطا می کند، چنانکه تو بسایه نگاه می کنی و آنرا واقف و ساکن می پنداری و بسکون آن حکم می کنی، سپس با تجربه و مشاهده بعد از ساعتی درك می کنی که آن متحرك است و حرکت تدریجی دارد....» و بالاخره غزالی پژوهشگر در راه تحقیق اصیل و آموزنده خویش به چنین سئوالی می رسد: «آیا تو نمی بینی که در خواب باموری اعتقاد پیدا می کنی و برای آنها ثبات و استقرار و وجودی تصور می نمایی و پس از اینکه بیدار شدی در می یابی که حقیقت خارجی نداشته و آن پندارها و تصورات را حقیقت و اصلی نبوده است، پس فکند تمام معتقدات و معلومات حسی یا عقلی تو در بیداری فقط نسبت به اموری که در خواب می بینی حق و حقیقتی داشته و نسبت بحقایق و احکام حاکم بالاتر از عقل و نشئه دیگر، خواب و خیالی بیش نباشد و وقتی آن نشئه و حالت حاصل آمد یقین خواهی کرد همه آن چیزهایی که حقیقت می پنداشتی پندارهای بی حاصلی بیش نبوده است.»^۱

نتیجه حاصل از بیان مثالهای فوق اینکه در مغرب زمین بعد از رنسانس افکار و عقایدی که بر اصالت نسبیت حکم می کردند به این علت که این افکار محدود و مقید هستند، مقبول واقع شدند در حالیکه در مشرق زمین در رابطه با حیات داشتن سنت فکری و فلسفی ای که از معنویت و حقیقت فاصله نگرفته است، افکار نسبیت گرایانه جائی و وزنی نداشته اند. اما اثر قبول این افکار در مغرب زمین این بوده است که نوعی هرج و مرج فکری در جوامع صنعتی متجدد شیوع یافته است^۲ که سلسله مراتب و نظام ارزشها را بهم ریخته و با پیدایش آشفتگی و بهم ریختن نظام ارزشها، رفتار انسانها هم حدود معقول آزادی را شکسته اند و به افراط و لجام گسیختگی و بی بندوباری متمایل شده اند. اگر عالم امروزی پرورش سجایای اخلاقی و فضایل معنوی را در خود ضرور نمی داند، به این علت است که افکاری که بر اصالت انسان با همه محدودیتها و معایبش و اصالت نسبیت استوارند در تمدن مغرب زمین بدانسان فضای

۱ - اعترافات امام محمد غزالی، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران ۱۳۴۹ صفحه ۴۶-۴۷
 ۲ - دیلتی (Dilthey) فیلسوف و مربی شهیر آلمانی در نقد مکاتب اصالت نسبیت و بخصوص جهان بینی تاریخی (Historische Weltanschauung) یادآور می شود که قبول نسبیت در همه آنچه که فکر بشر قادر به ادراک آنست، حرف آخر پیروان این مکتب است. بعقیده آنان همه چیز در حرکت است و تغییر و هیچ چیز ثابت و پایسرجا نیست.... دیلتی پس از بیان این مطلب با لحنی انتقادی می پرسد: پس بچه وسیله ممکن است هرج و مرج حاصل از این عقیده پیروان مکتب جهان بینی تاریخی را مرتفع کرد. رجوع شود به:

Brezinka, W.: Erziehung als Lebenshilfe, Wien 1965, S. 107

فکر و عمل و رفتار را آلوده و مکدر کرده‌اند که دیگر جائی برای جهان‌بینی‌های سنتی که راه کمال و تعالی را به انسان عرضه میکنند باقی نگذاشته‌اند، حاصل این نگرش در مغرب-زمین توسعه علم و تکنولوژی جدید به صورتی است که عملاً حیثیت و اهمیت انسان را نابود کرده و وی را به بهانه «پیشرفت» و «تکامل» به تلاش بی‌انتهایی در جهت توسعه کمی زندگی کشانده و به مصرف تولیدات صنعتی که مدام حوائج ساختگی برای انسان خلق میکنند، معتاد کرده است.

و بدینسان افکاری که بر اصالت انسان تأکید می‌کردند اساس فضائل و سجایای معنوی که در حقیقت انسانیت انسان را تشکیل میدهند، متزلزل کرده، و نیروی مقاومت درونی او را در برابر انگیزش‌های جهان بیرون از وی تضعیف و آنگاه او را در بازار آشفته افکار و عقاید متضاد و سوداگرایانه جهان متجدد رها کرده‌اند. به زبان خلاصه انسانی که روزی خود را اصل و «معیار» قضاوت در مورد خودش می‌دانست، امروز حکم آلت و وسیله‌ای پیدا کرده است که در تشکیلات وسیع و پیچیده صنعتی و اداری جهان امروز تنها ارزش کاربردی و عملی دارد، و بدرستی نمی‌داند برای چه زندگی می‌کند، و به کجا برده می‌شود. این نکته را هم نباید فراموش کرد که انسان متجدد با همه تلاشی که مصروف کرده است بجزیی بیشتر از افزایش کمی وسائل زندگی نرسیده است، اما برای آنچه هم که بدست آورده است قیمت کمی نمی‌پردازد!

در جوامع صنعتی مغرب‌زمین، ثباتی که در سایه وجود ارزشهای ثابت معنوی، قرن‌ها در فکر و عمل مردم و در نتیجه رفتار گروهی و اجتماعی آنان وجود داشت با پیدایش افکار جدید به تدریج از بین رفت، در نظام ارزش‌آشفته‌نگی و اختلال بروز کرد و نوعی هرج و مرج فکری و رفتاری در بین مردم و در سطح جامعه آشکار شد. اثرات سوء تربیتی حاصل از این نظرگاه در جوامع متجدد غیر قابل انکار است. چه هر نوع هدف و فلسفه تربیتی بعلت تفرقه و تضاد شدید حاکم بر افکار و عقاید و رفتار مردم عملاً در جوامع صنعتی متجدد بی-حاصل و غیر قابل تحقق است، این گفته کارل راجرز در مورد فقدان هدف و معنی در جوامع متجدد کاملاً بجاست که: «محققاً درد زمان ما فقدان هدف، فقدان معنی و فقدان تعهد از سوی افراد جامعه است»^۱.

حاصل کلام آنکه تحولاتی که در مغرب‌زمین بعد از رنسانس انسان را از معنویت و خداوند جدا کرده و برای وی اصالت قائل شدند، طبیعتاً اصالت نسبت را در رفتار و فکر انسان پذیرفتند، و همین امر، از نظرگاه تربیت انسان را با دو مشکل اساسی و غیر قابل حل روبرو کرد: نخست اینکه مفهوم کمال و فضائل و سجایای اخلاقی که انسان در رابطه با کمال مطلق خداوند می‌توانست در خود تحقق بخشد، اعتبار خود را در عمل از دست داد. علم از فضیلت جدا شد و عالم به صرف داشتن علم و تخصص، شهرت و معروفیت یافت بدون اینکه ضرور بداند در پی کمال برود و یا حداقل سجایا و صفات اخلاقی و معنوی را در خود پرورش

1- Values in Education, ed. by M. Belock, O.R. Bontragers, Dubuque, Iowa, 1966, p. V.

دهد. بی‌اهمیت شدن نقش معلم در تربیت امروز مغرب‌زمین و تلاش برای استفاده از وسایل سمعی و بصری یا تکنولوژی آموزش به منظور جایگزینی معلم با نکته‌ای که شرح آن رفت بی‌ارتباط نیست.^۱ اما اگر از نظرگاهی اجتماعی به مساله مورد بحث توجه شود در می‌یابیم که وقتی در دانشمندان و متفکران جامعه که معمولاً به‌عنوان سرمشق و نمونه بر رفتار و کردار جوانان و عامه مردم تأثیر می‌گذارند، اثر کمال از بین برود، رفتار و اخلاق اجتماعی و گروهی بطرف حد متوسط و ابتدال‌گرایی می‌یابد. به همین علت است که امروز می‌بینیم چه در علم و چه در عمل حد متوسط و رفتار و ارزشهای عامه پسند همه جا شیوع پیدا کرده است.

دوم اینکه این يك واقعیت روانی و تربیتی است که انسان‌ها چه بصورت فردی و چه جمعی با داشتن آرمانهای عالی، اهداف بزرگ که از محدوده مسائل عادی و روزمره فراتر رود^۲ و بالاخره در سایه میل و کشش درونی بسوی کمال است که همه نیروی خود را بکار می‌اندازند و از همه امکانات وجودی خویش استفاده می‌کنند. تاریخ نمونه‌های بسیاری از این واقعیت حیات انسانی در بر دارد که در اینجا لزومی به تکرار آنها نیست. ولی وقتی در جامعه‌ای آرمانهای بزرگ تبدیل به برآوردن حوائج روزمره می‌شوند، نوعی انحطاط و سیر قهقرائی در جامعه آشکار می‌شود. و شاید برای جلوگیری از همین انحطاط اجتماعی بود که در جوامع سستی همیشه رسیدن به کمال به‌صورت نیروی محرک و انگیزه طبیعی اعمال و رفتار انسانها بسوی هدفی متعالی مورد اعتنا بود. در اینگونه جوامع همیشه دو نمونه و سرمشق زنده تربیتی رفتار جوانان و عامه مردم را که معمولاً بصورت پذیر و مقلد هستند شکل و جهت می‌دادند. یکی از این سرمشق‌ها انسانهای کامل معنوی و بگفته مولوی از هستی و یا ذات‌هستی بهره‌گرفته بودند و دیگری قهرمانان ملی و میهنی که اینان نیز معمولاً از صفاتی مثل جوانمردی، فداکاری، شجاعت و گذشت بحد کمال بهره‌ای داشتند. و از آنجا که معنویت و کمال و فضائل

۱- اگر آدمی با دقت سیر افکار و عقاید متفکران تربیتی غربی را دنبال کند، بخوبی متوجه می‌شود که بتدریج که بین علم و فضیلت فاصله و شکاف ایجاد می‌شود، جنبه شخصی و انسانی تربیت و نیز نقش اساسی معلم، اهمیت خود را از دست می‌دهند. در تفکرات افرادی مثل کمونیوس و پستالوتسی و هر بارت معلم و نقش شخصی و اخلاقی او در جریان تربیت جای مهمی دارد، در حالیکه امروزه در مغرب زمین تمام کوشش‌های آموزشی مصروف این است که نوعی مکانیسم یادگیری کشف و مورد بهره‌برداری قرار گیرد که در آن نیاز به معلم و جنبه شخصی کار او کمتر باشد یا اصلاً احساس نشود. در رابطه با اینگونه تفکرات است که در جوامع صنعتی امروز تکنولوژی آموزشی و استفاده از وسائل صنعتی و ماشینی که فقط جریانی یکطرفه و تحمیلی در آموزش برقرار می‌کنند، اینقدر مورد توجه و اعتناست.

۲- ایلچ متفکر معروف از نقطه نظر خودش از روال تربیت در جوامع متعدد به این علت ایراد می‌گیرد که این نوع تربیت نیروی امید را در انسان تبدیل به انتظار کرده است، انتظاری که معمولاً از محدوده تنگ امروز و فردا و حوائج عادی زندگی روزمره فراتر نمی‌رود.

Illich, Ivan: Deschooling Society, Newyork 1970

رجوع شود به:

و صفات انسانی تمام شدنی و محدود نیستند، این سیر کمال طلبی و قهرمان دوستی انسانها در جهت مطلوب می افتاد و به صورت طبیعی ارضاء می شد. اما در جوامع متجدد صنعتی تمایل طبیعی انسانها به کمال طلبی به علت فقدان سرمشق و نمونه کامل و زنده و باز به علت فقدان توازن و تعادل بین جنبه های کسبی و کیفی و یا مادی و معنوی وجود آدمی، در جهت منحرف افزایش وسائل زندگی مادی و با اصطلاح پیشرفت و توسعه اقتصادی سوق داده شده است. و نیز میل جوانان به قهرمانی و قهرمان دوستی هم بصورت کاملاً ناقص خود در قهرمانان لحظه ای و یا الگوهای فاقد روح واقعی قهرمانی که در جامعه امروز فراوانند، ارضاء می شود. کودکان و جوانان معمولاً با قهرمانان در فیلم ها و کتابها آشنا می شوند، ولی در متن زندگی و در عمل از قهرمانان واقعی اثری نیست. گوئی لازمه آنچه امروز پیشرفت و ترقی نامیده می شود، فقط حفظ صورت ظاهر هر چیز است.

این نکته دقیق تربیتی هم نباید فراموش کرد که قهرمانانی که در فیلم ها و روزنامه ها و کتابها آشکار می شوند، فقط حالت و صفت قهرمانی را نشان میدهند و به نمایش میگذارند ولی در عمل و زندگی شخصی و خصوصی آنها اثری از قهرمانی نیست، در نتیجه وقتی کودکان و نوجوانان که هنرپیشه ای را روزی در لباس قهرمانی دیده اند و حالت قهرمانی به نمایش گذاشته وی را پسندیده اند، و بغلط وی را با قهرمان اصلی و واقعی یکی می دانند، بطریقی با زندگی خصوصی و شخصی این قهرمانان فیلمی و سینمایی آشنا می شوند و در می یابند که همه آن صفات و حالات قهرمانی که دیده اند نمایشی بیش نبوده است، با نوعی تضاد و کشمکش درونی روبرو می شوند و چه بسا که می پندارند قهرمانان واقعی گذشته هم چنین کسانی بوده اند!

و به این ترتیب است که وقتی جامعه ای از افراد کامل و معنوی و قهرمانان اصیل که سرمشق مطلوب رفتار و کردار کودکان و جوانان بودند، تهی می شود، افراد متوسط و عامه مردم قادر نخواهند بود نمونه و سرمشق ارزنده ای برای نسل جوان باشند و وقتی جامعه به این مرحله از انحطاط رسید که همه چیز در آن در حد متوسط و عامه پسند مطلوب بود، بتدریج خوبی و زیبایی و حقیقت هم اعتبار خود را در ذهن مردم به عنوان ارزشهای کلی و جهانی از دست می دهند. خواست و پسند اکثریت مردم، خواه خوب و زیبا و خواه بد و زشت، ضابطه و ملاک اخلاق و رفتار می شود. هرج و مرج و آشفتگی که ما در جوامع متجدد امروز، در زمینه هنر، روابط خانوادگی و مسائل جنسی، روابط نسلها با هم و بالاخره در ارزشها و هدفهای زندگی فردی و جمعی می بینیم، نمونه ای از واقعیتی است که شرح آن گذشت.

اکنون، با توجه باینچه گذشت اگر غایت و روال تربیت را در جامعه سنتی ایران قبل از ورود افکار و عقاید امروزی در نظر بگیریم، به دو نکته برمیخوریم که از اهمیت بسیار برخوردار است:

نخست اینکه همیشه در سایه معنویتی که بر این جامعه حاکم بوده است بین علم و عالم و فضائل و سجایای اخلاقی و معنوی وی فاصله نبوده است. در نتیجه عالمی که از سجایا و فضائل معنوی بی بهره بوده در جامعه و بین مردم جائی نداشته است و یا علمی که ریشه فضائل انسانی را متزلزل می کرده است، مقبول نمی افتاده است.

نکته دوم اینکه کل وجود و رفتار عالم و معلم در تربیت شاگردانش موثر بوده است نه فقط علم و آموزش او، و این خود به بیان دیگری نشان دهنده وحدتی است که در همه زندگی و از جمله در کوشش‌هایی که انسانها آنرا تربیت یا علم و یا اخلاق می‌نامند، وجود داشته است.

محتملاً خواننده دقیق مطالب بالا در خواهد یافت که قصد از بیان مشکلات تربیتی حاصل از برخورد شیوه زندگی و تربیت سنتی جامعه ما با طرز تفکر و شیوه زندگی مغرب‌زمین، صرف انتقاد از طرز فکر و نگرش معمول در مغرب زمین در مورد مسائل تربیتی نبوده است، بلکه قصد ما از بیان آنچه گذشت تصریح دو واقعیت اساسی است که در حال حاضر با آن روبرو هستیم، و آگاهی و توجه به همین دو واقعیت است که در انتخاب راهی که تربیت در جامعه ما باید دنبال کند میتواند اثر بسزائی داشته باشد:

یک واقعیت این است که تمدن مغرب زمین که در اساس دنیوی و مادی است در سطح جهانی و بالمال جامعه ما نفوذ کرده است. در این تمدن تکنولوژی در مفهوم وسیع کلمه در مقیاسی توسعه یافته است که عملاً بر زندگی افراد جامعه مسلط شده و قدرت مقاومت و تصمیم‌گیری را از آنان سلب کرده است، «صنعتی بودن» که مشخصه این گونه جوامع است خود گویای این واقعیت است. در مجموع نقش انسان در این توسعه بی رویه صنعت و علم نقش وسیله‌ای و ابزار است. در تربیت هم بالمال همه کوشش‌ها و صرف نیرو و پول به این منظور است که آدمها طوری آموزش ببینند تا آنان بتوانند خود را با اوضاع و احوال زندگی در یک جامعه صنعتی منطبق کنند، یعنی نقش انسانها نقشی غیر فعال و پذیرنده است. و از آنجا که تخصص در تمدن متجدد بصورت خارق‌العاده‌ای گسترش و اهمیت یافته است و در آموزش تخصصی جزئی از انسان مورد نظر است و نه کل وجود او، بین تربیت و زندگی و شغل شکاف وجدائی حاصل شده است و در حقیقت هر جا صحبت از تربیت به میان می‌آید معمولاً «آموزش» آنهم در مفهومی بسیار محدود مورد نظر است. و بالاخره چون تمدن صنعتی جدید در بنیان مادی و انسانی است بروز اختلاف و تشنج و تضاد در زمینه افکار و عقاید و کردار و رفتار آدمی در حوزه این تمدن اجتناب ناپذیر است و در نتیجه آن، انشعاب در فرهنگ و زندگی پیدا می‌شود، و رسیدن به وحدت فرهنگی را غیر ممکن می‌سازد. در این اوضاع و احوال طبیعتاً یافتن و دنبال کردن راهی هم‌آهنگ که منتهی به هدف و مقصودی در خور انسان با در نظر گرفتن همه امکانات وجودیش باشد بعید بنظر می‌رسد، اگر بخواهیم خوش بین باشیم و نگوئیم که غیر ممکن است.

واقعیت دیگر این است که تمدن مغرب زمین با همه ظواهرش که مختصراً بدان اشاره رفت، چندگاهی است که بسوی فرهنگ و جامعه ما که در اساس سنتی و معنوی است هجوم آورده است. در این هجوم همه بنیانهای زندگی فردی و اجتماعی جامعه ما زیر پرده فریب دهنده «پیشرفت و ترقی و تغییر و تحول» خرد و نابود می‌شود. و اشکال اساسی در همین نکته است. مردم جامعه ما به علت عدم استشعار عادت کرده‌اند هر چه طرز تفکر متجدد با خود

می آورد، بدلیل ناصواب «امروزی بودن» بسادگی می پذیرند حتی اگر آنچه امروزی و نو است، جنبه های خوب و پرارزش زندگی فردی و جمعی آنان را نابود کند. اینرا هم می دانیم که تمدن جدید مغرب زمین بیشتر در جهت توسعه وسائل زندگی پیشرفته است و این افزایش وسائل زندگی مادی به این علت که با شناخت راستین حوائج و امکانات انسان و کشف و پرورش جنبه معنوی وجود وی همراه و هم آهنگ نبوده است، به قیمت فراموش کردن هدف و معنی زندگی انسانها تمام شده، و در نتیجه انسان متجدد در زنجیر حوائج و خواستهائی که مدام بصورت مصنوعی برایش خلق میکنند، اسیر شده و استقلال درونی خود را اذ دست داده است. از طرفی تجربیاتی که ما در فرهنگ خود از انسان و حوائج و تربیت او داریم بما می آموزد که انسان را نباید با حوائج مادی و جسمیش یکی دانست و حوزه تربیت انسان وسیع تر از آنست که بتوان وی را فقط برای انطباق با این خواست اجتماعی و یا آن نیاز فردی پرورد. انسان مثل همیشه در برابر کل جهان هستی و مراتب و امکانات وجود قرار گرفته است. ضایع گذاشتن هر مرتبه از وجود آدمی نسبت به اهمیت و مقامی که آن مرتبه از وجود در کل زندگی انسان دارد، ممکن است به قیمت سنگین و غیر قابل جبرانی برای انسان تمام شود. به زبان خلاصه تجربیاتی که ما در شیوه تفکر سنتی خود از انسان و تربیت وی و وحدتی که در کل فرهنگ وجود داشت کسب کرده ایم می تواند ما را درگیر و دار زندگی امروز مفید افتد. این راهم نباید فراموش کرد که بسیاری از متفکرین در مسائل انسانی و تربیتی به این نکته متوجه شده اند که اولاً قبول تغییر و تحول و پیشرفت به عنوان امور مطلوب و بدون توجه به مشکلات و خطراتی که می توانند بدنبال بیاورند، چندان عاقلانه بنظر نمی رسد و ثانیاً جامعه برای سلامت و ادامه خود به نوعی ثبات و تداوم نیاز دارد، و تجربیاتی که جوامع سنتی در زمینه تربیت و بخصوص تربیت در خانواده در طول قرنهای اندوخته اند ممکن است راه گشای بسیاری از مشکلات تربیتی خانواده ها و جوامع صنعتی متجدد باشند.^۱

و اگر ما هم از تجربیات گذشتگان آگاهی یابیم و در این برخوردی که با تمدن مغرب زمین داریم از روی استشعار به انتخاب و پذیرش متناسب بپردازیم، و حدودی معقول برای توسعه و پیشرفت مادی در نظر بگیریم ممکن است نه تنها راه صوابی برای جامعه خود در نظر گرفته باشیم، بلکه آگاهی بیشتر ما از تجربیات گذشتگان و تربیت سنتی متداول در این جامعه و آگاهی واقعی از مسائل و مشکلات زندگی و تربیت در مغرب زمین و کوشش از روی خلوص و اعتقاد در این راه، ممکن است در آینده منشأ اثری جهانی شود. فراموش نباید کرد که راه تربیت در جامعه امروز ایران چون راهی که از گذرگاهی کوهستانی و تنگ می گذرد خطیر و خطرناک است، از این گذرگاه هم می توان به اوج رفیع کمال انسانی که به روشنائی و اشراق و حقیقت می پیوندد و چون قله کوههای بلند بر اطراف و پستی ها ناظر و خود متعالی است دست یافت و هم ممکن است با شتاب به دره فریبده ظواهر زندگی متجدد که در تاریکی غروب فرو رفته است سرازیر شد و بی هدف به تلاشی که فرجامش نامعلوم است ادامه داد.

هادی شریفی

1) Goldsmilh, Edward: Education: What for: in. PHP, Vol. 6 No. 12, 1975. pp. 2-18

ترجمہ و فصل از کتاب تحقیق مال الهند فی

کتاب تحقیق مال الهند ابوریحان محمد بن احمد بیرونی که عنوان کامل آن «فی تحقیق مال الهند من مقوله مقبوله او مردوله» است، بی شک از شاهکارهای مهم در زمینه فلسفه علوم و ادیان تطبیقی است و نخستین اثر دقیق علمی است که در تاریخ فرهنگ و تمدن هند، درباره آن کشور نوشته شده است. وسعت اطلاع، دقت نظر، ذرف بینی و کنجکاوی و مشاهدات بسیار عمیق و دقیق ابوریحان، خواننده بی-غرض را به تحسین و شگفتی وامی دارد، دانشمندی که در اواخر قرن چهارم و آغاز قرن پنجم، برای آشنائی با علوم و معارف هندیان بهره ای از عمر خود را در آن دیار گذرانید و حتی برای شناخت بهتر آنان از آموختن زبان دشوار سانسکریت فرو گذار نکرد.

آنچه از نظر خوانندگان محترم می گذرد، ترجمه فصل اول و دوم این کتاب پر ارزش است. در فصل اول بیرونی نخست، به بیان وجوه افتراق میان تمدن اسلام و هند می پردازد و برخی از اختلافات میان آن دو را چون اختلاف زبان دین، رسوم و عادات برمی شمارد و به اموری که شناختن امور هندیان را دشوار می سازد، اشاره می کند. آن گاه به گشوده شدن هند به دست محمد بن قاسم، ناصرالدین سبکتکین و یمن الدوله محمود اشاره می کند سپس معارف آنان را با علوم و معارف یونان مقایسه می کند و در ضمن گفتار، برتری خود را بر دانشمندان و علمای هند، به نحوی بس شیرین و دلپذیر، گوشزد می نماید.

در فصل دوم، بیرونی اعتقاد هندیان را درباره خداوند سبحانه ذکر می کند و عقیده خواص و عوام ایشان را بازگو می کند و کلام پانتجل و گیتا را در تأیید مدعای خود می آورد و اقوال هندیان را

درخصوص نفس و ماده ذکر می کند. سپس از حکمای سبله یونان نام می برد. آنگاه در ضمن سخن، گفتاری یونانیان را درباره حق اول نقل و آن را با عقاید هندیان مقایسه می کند و از این رهگذر، به اشتقاق کلمه صوفی و تصوف می پردازد که الحق نمونه کار همه خاور-شناسان امروز است. سپس عقاید ملل و نحل را در خصوص خداوند بایکدیگر می سنجد و کلمات «رب» و «اله» را مورد مذاقه قرار می-دهد و اختلاف معانی این دو کلمه را در عربی، عبری و یونانی، به شیوه ای عالمانه گوشزد می کند. آن گاه عقیده هندیان را در باب ماده مطلق یا هیولای مجرد و صورت شئی بی صورت نقل می کند.

۱- در بیان احوال هندیان و تقریر آن پیش از آنچه که قصد از حکایت آن درباره ایشان داریم

لازم است که پیش از بیان مقصود احوالی را که بسبب آن استنباط امور هندیان دشوار میشود، تصور کنیم: پس یا کار با شناخت آن آسان می گردد و یا اینکه عذری برای آن مهیا میشود؛ و آن اینست که گسستن، آنچه را که پیوستن آشکار می کند، پنهان می دارد. و برای این گسستگی میان ما عللی وجود دارد:

یکی از آن علل اینست که این قوم در همه اموری که ملت ها در آن مشترك هستند با ما اختلاف دارند. و نخستین آنها زبان است، اگر چه ملل دیگر نیز همانند آنها اختلاف دارند. و اگر کسی برای از بین بردن این اختلاف قصد آن کند، آن کار برای او آسان نخواهد بود زیرا آن زبان در ذات خود دامنه پهنآوری دارد و مانند زبان عربی است که در آن شیء واحد به نامهای گوناگون، از جامد و مشتق، خوانده میشود، و به جهت دلالت يك اسم بر مسمیات گوناگون، ما را در بیان مقصود خود به افزودن صفاتی نیازمند می کند، به نحوی که جز شخصی هوشمند که متوجه موضع کلام است و معنی را با معانی پیش و پس از قیاس می کند نمی تواند آنها را از يك دیگر تمیز دهد. و آنها مانند دیگران که به این امر افتخار می کنند، فخر می ورزند و حال آنکه آن در حقیقت برای زبان عیبی شمرده میشود.

سپس آن زبان به مبتدل، که جز بازاریان از آن سود نمی برند، و به نگاه داشته فصیح که به تصریف و اشتقاق و دقایق علم نحو و بلاغت ارتباط دارد، و جز فاضلان چیره دست به آن رجوع نمی کنند، تقسیم می شود.

همچنین زبان ایشان از حروفی ترکیب شده است که برخی از آنها با حروف عربی و فارسی مطابقت نمی کند و با آنها مشابهت ندارد، بلکه نه زبانها و گلوهای ما برای ادای آنها از مخرجهای حقیقی آنها رام میشود و نه گوشهای ما می تواند آنها را از اشباه و نظایر آن تمیز دهد و نه دستهای ما در نوشتن آن (تواناست).

و بدین جهت ثبت کردن چیزی از زبان آنها به خط ما دشوار است و به سبب این دشواری ناچاریم که برای ضبط آن با تغییر نقطه ها و علامات و مقید کردن آن به اعراب مشهور یا معمول

چاره جویی کنیم.

و این امر با عدم اعتنای استنساخ کنندگان آن زبان و کم توجهی آنها نسبت به تصحیح و مقابله همراه است تا اینکه کوشش ضایع می شود و کتاب دریک یا دوبار نویسی تباه می گردد و آنچه که در آن است بصورت زبانی نودرمی آید به طوری که هیچکس از درون یا بیرون آن دولت بدان راه نمی برد. برای شناساندن این امر کافی است بگوئیم که گاهی از دهان آنها اسمی را شنیدیم و کوشش کردیم تا به آن واثق شدیم، ولی چون آنرا برایشان بازگو کردیم، نزدیک بود که آنرا جز به سختی باز شناسند.

و در زبان آنها مانند دیگر زبانهای عجم، دو یا سه حرف ساکن که اصحاب ما آنها را متحرک به حرکت خفی نامیده اند، جمع شده است، و به جهت اینکه اکثر کلمات و اسمهای آن زبان با حروف ساکن آغاز می شود، بر زبان آوردن آنها برای ما دشوار است. و با وجود این، کتابهای ایشان در علوم در وزنهای گوناگون که مطابق ذوق آنهاست سروده شده است و قصد آنها از این کار محفوظ ماندن کتابها بحال خود و ارج نهادن آنها بوده است، ولی سرعت پیدایش فساد در آنها بهنگام عارض شدن زیادت و نقصان بدان جهت بوده است تا یاد گرفتن آنها آسان شود، چون اعتماد آنها بر حفظ و یادگیری بوده است تدبیر نوشته؛ و آشکار است که کلام منظوم بجهت راست کردن وزن و درست کردن شکستگی و جبران کمبودها از شوب تکلف خالی نمی تواند باشد و ما را به کثرت عبارات نیازمند می کند و این امر یکی از علل اضطراب و ثبات اسامی بر مسمیات آنهاست و این یکی از عللی است که آگاهی نسبت به آنچه را که نزد ایشان است دشوار می کند.

و یکی دیگر از آن علل این است که آنها از حیث دیانت با ما مابینت کلی دارند و ما به آنچه که نزد ایشان است هیچگونه اقراری نداریم و نه آنها به آنچه که در نزد ماست. و با وجود اینکه درباره مذاهب میان ایشان جز به صورت جدال و کلامی که به روان یا بدن یا حال زبان نمی رساند، کم است، با کسی غیر از خود به این شیوه رفتار نمی کنند، بلکه او را «ملیح» که بمعنی کثیف است می نامند و آمیزش با او در نکاح و نزدیکی و یا هم نشینی و خوردن و آشامیدن را بجهت نجاست او جایز نمی شمردند و هر چیزی را که از آب و آتش او که مدار زندگی بر آنهاست بهره برده باشد، ناپاک می شمردند. و در اصلاح این امر با چاره جوئی بدانگونه که مثلاً شئی نجس با رسیدن به حالت طهارت، پاک می شود، امیدی نیست؛ پس اگر کسی که از ایشان نیست به آنها راغب شود یا به کیش آنها بگردد، ایشان حق پذیرفتن او را ندارند، و این از چیزهایی است که هرگونه پیوستگی را از میان می برد و موجب سخت ترین گسستگی ها می شود. و یکی دیگر از آن علل این است که آنها در رسوم و عادات، با ما مابینت دارند، تا اینکه نزدیک است که فرزندان خود را به ما و لباس ما و قیافه ما بترسانند و ما را به شیطنت و آن را بما منسوب می کنند و حال آنکه این نسبت برعکس واجب است، اگر چه این نسبت به ما

۱- مقصود زبانهائی غیر از عربی.

۲- منظور مؤلف این است که نسبت دادن شیطنت به ما عکس آن چیزی است که باید باشد و آنچه واجب است. نسبت دادن شیطنت به آنهاست.

منحصر نیست و در آنچه که بین ما و آنها، بلکه میان همه ملت‌هاست، مشترک است. من بعضی از آنها را می‌شناسم که در صدد کینه جوئی از ما هستند، زیرا یکی از پادشاهان آنها، بدست دشمنی که از سرزمین ما قصد او کرده بود، کشته شد؛ و حین از خود بجای گذاشت که بعد از وی او را پادشاه کردند و نام او «سگر»^۱ بود و او هنگام جوانی درباره پدرش، از مادر خود، جويا شد و مادر داستان را برای او نقل کرد. فرزند از شنیدن آن، خشمگین شد، سپس از سرزمین خود به سرزمین دشمن رفت و کام خود را از ملت‌ها گرفت، تا اینکه از مبالغه در کشتن و سرکوبی آنها ملول گشت، پس بقیه را برای خوار داشتن و شکنجه دادن ملزم ساخت تا لباس ما را بپوشند. هنگامی که من این داستان را شنیدم، از کار او سپاسگزاری کردم که ما را به هندگرایی و پذیرفتن رسوم آنها، گرفتار نکرد.

و آنچه که بر دوری و مابینت میان ما افزوده است، این است که فرقه‌ای که به «شمینی» معروف است، با وجود دشمنی سخت آنها، نسبت به براهمه، از دیگران به هندیان نزدیکترند، و خراسان و فارس و عراق و موصل تا حدود شام، در زمانهای گذشته بر دین آنها بودند، تا اینکه زردشت از آذربایجان ظهور کرد و در بلخ مردم را به دین مجوس فرا خواند و دعوت وی نزد گشتاسب رواج یافت و پسر او اسفندیار آنها را در کشورهای شرق و غرب، با درشتی یا نرمی گسترش داد و آتشکده‌ها را، از چین تا روم به پا داشت.

و پادشاهان پس از وی فارس و عراق را برای دین خود مخصوص گردانیدند. سپس شمینی از آن جایها بر شرق بلخ روانه شدند و طایفه مجوس تا کنون در سرزمین هند، به جای مانده‌اند و در آنجا آنها را «مگ» می‌نامند و این آغاز دوری آنها از جانب خراسان بود. تا اینکه اسلام ظهور کرد و دولت پارسیان پایان رسید، پس جنگ در سرزمینشان بر وحشت آنها افزود، و آن وقتی بود که محمد بن قاسم بن قاسم منبه از جانب سیستان وارد سرزمین سند شد و شهر «یمه‌نوا» را گشود و آنها را «منصوره» نامید و شهر مولستان را تسخیر کرد و آنها را «معموره» نام نهاد و در بلاد هندوستان، تا شهر «کنوج» پیشروی کرد و به هنگام بازگشت وارد سرزمین قندهار و حدود کشمیر شد؛ و گاهی جنگ و زمانی آشتی می‌کرد و قوم را بر نحله خویش رها می‌کرد، مگر کسانی را که به گرویدن^۲ راضی می‌شدند. این کار بذرکینه را در دل‌های ایشان کاشت. و هیچ کس از جنگ آوران بعد از وی، از حدود کابل و آب سند در نگذشت، تا اینکه دوران ترکها فرا رسید و آنها در زمان سامانیان در غزنه پادشاهی رسیدند و حکومت به ناصرالدین سبکتکین رسید و وی جنگ را برگزید و به آن ملقب شد و برای کسانی که بعد از وی آمدند، راههایی را برای سست کردن هندیان هموار کرد که یمین الدوله محمود (خدای آن دو راحمت کند) سی و اندی سال، آن را پیمود و در این سالها همه مظاهر زندگی انسان را از میان برد و در شهر-هایشان کارهای شگفتی انجام داد که با آن چون گرد پراکنده شدند و داستان آنها بر سر کوی و بازار رفت. پس بقیه پراکنده آنها، در نهایت بیزاری و دوری از مسلمانان به جای ماندند بلکه

۱- Sagara, ولی در نسخه هند «سپگر» آمده است.

۲- البته در مقابل جزیه

۳- ترجمه روسی عبارت «به دین جدید» را افزوده است و مقصود گرویدن به دین اسلام است.

این امر سبب افول دانشهای ایشان، در سرزمینهای گشوده شده، گردید، و به جاهائی از کشمیر و بنارس و مانند آن، که هنوز دست بدانجا نرسیده است، رخت بر بست با اینکه به مقتضای سیاست و دین در آنجا دشمنی با همه بیگانگان، استوار بود.

ویس از آن عللی هست که ذکر کردن آنها، اگرچه در اخلاق ایشان ظاهر است و پوشیده نیست، مانند طعنه زدن در آنهاست؛ و حماقت دردی است که برای آن دوائی نیست: و این بدان جهت است که ایشان معتقد هستند که زمین همان زمین آنهاست، و مردم، همان نژاد آنها هستند و پادشاهان همان رؤسای آنها هستند و دین همان نحله آنهاست و دانش همانست که با ایشانست؛ پس گردن فراری و خود نمائی^۱ می کنند و خود پسند هستند، و بهمین جهت نادانند. و درخوی آنها بخل نسبت به آنچه که می دانند، سرشته شده است، و در نگاهداری آن غیر از اهل آن حتی در میان خودشان، افراط می کنند، تا چه رسد به دیگران. بعلاوه گمان نمی کنند که در زمین غیر از، شهرهای ایشان شهری، و در مردم، غیر از شهرنشینان آنها کسی و برای آفریدگان غیر از خودشان، دانشی وجود داشته باشد تا آن حد که اگر کسی با آنها درباره دانش یا دانشمندی در خراسان و فارس سخن بگوید، او را نادان می شمردند و گفته او را راست نمی پندارند و آن بجهت آفت مزبور است و حال آنکه اگر سفر کنند و با دیگران بیامیزند از رأی خود بازمی گردند؛ با اینکه پیشینیان آنها در این گونه غفلت نبوده اند؛ مثلاً «براهمهر» یکی از فضلاء ایشان هنگامی که به بزرگداشت برهمنها امر می کند، می گوید که، «همانا یونانیان، با اینکه ناپاک هستند، چون در دانشها تبحر یافته اند و بر دیگران برتری جسته اند، بزرگداشت آنها واجب است پس درباره برهمنی که با وجود پاکی به شرف علم نائل شده است چه می گوئیم؟» و درباره یونانیان، معترف بودند که آنچه از دانش به آنها داده شده است از بهره ایشان از آن بیشتر است. و دلیل کافی بر این امر آنست که من خود ستا که بر تو درود می گویم^۲:

درین ستاره شناسان آنها بعلت بیگانه بودن زبان من در میان ایشان و بعلت قصور من نسبت به اصطلاحاتی که میان آنها معمول بود، چون شاگردی، پیش استاد، می ایستادم، ولی وقتی اندکی به آن راه یافتم و آگاه گردانیدن آنها به علل و اشاره به برخی از براهین و آشکار کردن راههای حقیقی در محاسبات را آغاز کردم، همه با شگفتی از هرسو به من روی آوردند و برای استفاده از من پیایی می افادند و می پرسیدند که: چه کسی از هندیان را دیده و این دانش را از او گرفته ام؟ و من قدر و ارزش آنها را به خودشان نشان می دادم و در کنار ایشان، خود را با تکبر و سرافرازی، برتر می نمایاندم، تا اینکه نزدیک بود مرا به جادوگری نسبت دهند و به زبان خود مرا نزد بزرگان خویش، جز به دریا مانند نمی کردند و آنقدر بر آنها بزرگی کردم که از حد

۱ - خود نمائی کردن در مقابل کلمه «تبطرم» عربی بکار رفته است و آن کار احمقی است که انگشتی در دست دارد و برای خود نمائی هنگام صحبت کردن، دائماً به انگشت خود اشاره می کند و با حرکت دست خود، آنها را به مردم می نمایاند. بنگرید به قاموس محیط، ماده بطرم
۲ - بیرونی از اولین فرصتی که درباره خود حرف می زند، استفاده می کند و با نهایت فروءتی با خواننده از درس سخن درمی آید و بر او درود می فرستد.

اعتدال بیرون رفت^۱.

پس صورت حال چنین است. وبا وجود دقتی که در آن یگانه زمان خود بودم وبا این که توانائی خود را بدون کوتاهی وقصور در گردآوری کتابهای ایشان، از آنجا که گمان می رفت، بکار بردم و کسانی را که بتوانند به پنهانگاههای آنها راه پیدا کنند، فرا خواندم، از یافتن مدخل-هائی بردانش ایشان ناتوان شدم؛ و مانند این برای چه کسی چیز من میسر است، مگر اینکه توفیق خداوند آنچه را که در قدرت بر حرکت از آن محروم شده ام و به جهت آن از قبض و بسط در امر ونهی فرو مانده ام و توانائی بر آن از من زائل شده است، به وی ارزانی دارد و خداوند را سپاس می گویم که کفایت این کار را به من ارزانی داشته است.

ومی گویم که: یونانیان زمان جاهلیت، قبل از پیدایش کیش نصرانی از حیث عقیده مانند هندیان بودند و خواص ایشان از حیث دیدگاه، نزدیک به خواص آنها و عوام ایشان در بت پرستی همانند آنها بودند و بدین جهت من به سبب اتفاق و نزدیکی میان آن دو، از گفتار برخی از آنها، برای برخی دیگر، استشهاد می کنم. و منظور من تصحیح عقیدت ایشان نیست زیرا آنچه جز حق است، باطل است و کفر، به جهت انحراف از حق، همه یک کیش است. ولی یونانیان به جهت فیلسوفانی که در دیار خود داشته اند برتری یافتند تا اینکه اصول عقائد خواص و نه عوام را برای ایشان منقح ساختند زیرا انجام کار خواص، پیروی از بحث و نظر و انجام کار عوام، اگر از ترس و بیم ایمن باشند، بی باکی و خیره سری است؛ و دلیل این امر، سقراط است که هنگامی که در بت پرستی با عامه قوم خویش مخالفت ورزید، و در سخن خود از این که ستارگان را «خدایان» بنامد خودداری کرد، چگونه یازده قاضی آتن، غیر از دوازدهمین ایشان، بر کشتن او هم پیمان شدند، تا این که بدون بازگشت از راه حق، در راه آن جان باخت.

و برای هندیان، مانند آنها، کسی که دانش های ایشان را آراسته گرداند، وجود نداشته است. پس به این جهت در نزد ایشان، سخنی ویژه، جز سخنانی که در نهایت اضطراب و بی نظمی است و در پایان به گزافه های عوام از قبیل زیاد کردن اعداد، و طولانی کردن مدت ها آمیخته شده است بجز امور که در کیش آنها وضع گردیده و مخالفت با آن را بسیار زشت می پندارند، نمی-توان یافت. و به همین جهت تقلید بر آنها چیره گشته است؛ و به سبب آن درباره آنچه که به من بستگی دارد می گویم که، من آنچه را که در کتابهای حساب و ریاضیات آنها آمده است، جز به صدفی که با خذف مخلوط شده باشد، یا به دری که با پشکل ممزوج شده و یا به مرواریدی که با سنگ ریزه در آمیخته باشد تشبیه نمی کنم. و این دو جنس نزد ایشان یکسان است؛ چون مثالی برای صعود در معارج برهان ندارند.

ومن در بیشتر آنچه را که در این کتاب می آورم، روایت کننده هستم و جز بر حسب ضرورت

۱- در اصل «اسماء یحمض حتی یعوز الخل» این ترکیب ظاهر آساخته خود بیرونی است و آنرا به حدی استادانه بکار برده است که شکل کلمات قصار و یا ضرب المثل را دارد، ولی در هیچ يك از کتب امثال و حکم، یا احادیث نبوی، که در دسترس ما بود، دیده نشد. در ترجمه روسی عین کلمات عربی، برگردانده شده است که از آن چیزی فهمیده نمی شود و معنای حقیقی آن، به عقیده ما همانست که در ترجمه ذکر شده است.

ظاهر، انتقاد نمی‌کنم و از نامها و واژه‌هایی که در زبان آنها وضع شده است آنچه را که از ذکر آن برای یکبار، بموجب تعریف‌گریزی نیست، ذکر می‌کنم. سپس اگر کلمه مشتق باشد و برگرداندن معنای آن بزبان عربی ممکن بوده باشد، دیگری را بر آن ترجیح نمی‌دهم، مگر اینکه آن کلمه در زبان هندی سبک‌تر باشد و در این صورت، بعد از نهایت اطمینان درنوشتن آن، آنرا بکار می‌برم؛ و یا اینکه کوتاه و سخت مشهور باشد، که درچنین حالتی بعد از اشاره بمعنای آن، از آن استفاده خواهم کرد. و اگر برای آن کلمه اسمی مشهور در زبان ما وجود داشته باشد، کار آن آسان می‌شود. و در آنچه که قصد کردیم پیمودن يك روش هندسی در ارجاع به گذشته و نه آینده، دشوار است؛ پس گاهی دربرخی از ابواب، مجهولی ذکر می‌شود، و تفسیر آن در آنچه که پس از آن است، می‌آید. «والله الموفق»

ب- در بیان اعتقاد ایشان درباره خداوند سبحانه

همانا اعتقاد خواص و عوام در هر امنی اختلاف دارد؛ به این جهت که طبایع خواص به معقولات می‌گراید و به تحقیق در اصول قصد می‌کند، ولی طبایع عوام در محسوسات متوقف می‌شود و به فروع قناعت می‌کند و به تدقیق، بویژه در اموری که آراء گوناگون در آن روش‌ها و اسلوب‌هایی را به وجود آورده است و امیال مردم در آن متفق نیست، گرایش ندارد. و اعتقاد هندیان درباره خداوند سبحانه اینست که او واحد اذلی، بی آغاز، بی انجام است در فعل خود مختار است. توانا، حکیم، زنده، زندگی بخش، تدبیر کننده، بقادهنده، و در ملکوت خود، از اضداد و انداد یکناست. نه به چیزی مانند است و نه چیزی به او مانند. شایسته است که در این مورد چیزی را از کتابهای ایشان بیاوریم تا روایت ما تنها از قبیل مسموعات نباشد. در کتاب «پاتنجلی» پرسنده می‌گوید: «این معبود کیست که با پرستش اوتوفیق حاصل می‌شود؟»

پاسخ دهنده می‌گوید: «او کسی است که بجهت اولیت^۱ و یگانگی خویش از کاری که برای پاداش باشد، از قبیل راحتی که بآن امید و آرزو داشته می‌شود و یا شدتی که از آن ترس و بیم می‌رود، بی نیاز است؛ و بجهت تعالی او از اضداد ناپسندیده و انداد پسندیده از اندیشه‌ها منزله است؛ و او بذات خویش در ازل و ابد داناست، زیرا علم عارضی درباره آن اموری که ناشاخته بوده است، و نادانی را در هیچ وقت و حالی بسوی او راهی نیست.»

پرسنده پس از آن می‌گوید: «آیا او را صفاتی جز آنچه یاد کردی هست؟» پاسخ دهنده می‌گوید: «برتری مطلق از آن اوست در قدر و مرتبت، نه در مکان زیرا او از بودن در مکان منزله است، و او خیر محض تام است که هر موجودی شوق آن را دارد؛ و او را علمی است که از آلودگی، غفلت و نادانی پاک و مبراست.»

پرسنده می‌گوید: «آیا او را به کلام موصوف می‌کنی یا نه؟» پاسخ دهنده می‌گوید: «اگر عالم باشد، پس بناچار متکلم است.»

۱- در نسخهٔ یحای اولیت، ازلیت آمده است.

پرسنده می گوید: «آیا او را به کلام موصوف میکنی یا نه؟» پاسخ دهنده می گوید: اگر عالم باشد، پس بناچار متکلم است.

پرسنده می گوید: «اگر به جهت علم خود متکلم باشد پس فرق میان او و دانشمندان خردمندی که به جهت دانش خود سخن می گویند چیست؟»

پاسخ دهنده می گوید: «فرق میان آنها زمان است؛ زیرا آنها در زمان، دانش آموختند و پس از آنکه عالم و متکلم نبودند، سخن گفتند و دانش خویش را با سخن بدیگران منتقل کردند پس سخن گفتن و سود رساندن ایشان در زمان است؛ ولی چون امور الهی را با زمان پیوندی نیست، خداوند سبحانه، عالم و متکلم در ازل است، و او کسی است که با «براهم» و دیگران از پیشینیان به روش های گوناگون سخن گفته است: پس از ایشان کسی بوده است که کتابی براو فرو فرستاد، و از ایشان کسی بوده است که برای میانجی بسوی او دری گشود، و از ایشان کسی بوده است که بسوی او وحی فرستاد، پس بوسیله فکر به آنچه که براو افاضه کرد، دست یافت.»

پرسنده می گوید: «پس این علم برای او از کجا حاصل آمده است؟» پاسخ دهنده می گوید: «علم او همانست که در ازل بوده و چون هرگز نادان نبوده است، پس ذات او داناست و علمی نیست که برای او نبوده باشد تا آنرا کسب کند، چنانکه در «بید» که آنرا بر «براهم» فرو فرستاده گفته است: «سپاس و ستایش کنی کسی را که به بید سخن گفت و قبل از بید بود.»

پرسنده می گوید: «کسی را که حس به او نمی رسد چگونه پرستش می کنی؟» پاسخ دهنده می گوید: «اینکه برای او اسمی هست، انیت او را ثابت می کند؛ زیرا خبر دادن جز درباره شیء نیست و اسم را نمی توان جز برای مسمی تصور کرد، و او اگرچه از حواس پنهان است و حواس او را ادراک نمی کند. ولی نفس، او را به مدد عقل ادراک می کند و اندیشه به صفات او احاطه می یابد؛ و این همان پرستش محض اوست، و بامداومت بر آن می توان به سعادت دست یافت.» و اینست گفتار ایشان در این کتاب مشهور.

و در کتاب «گیتا» که جزئی از کتاب «بهارت» است، در گفتگوی میان «باسدیو» و «ارجن» چنین آمده است: «منم همه چیز، بدون آغاز زایش و انجام مرگ، و در کار خود قصد پاداش ندارم و بجهت دوستی یا دشمنی، طبقه ای را غیر از طبقه دیگر، مخصوص نمی گردانم و مراد هر یک از آفریدگان خود را، در کار خود داده ام، پس کسی که مرا به این صفت شناخت و در دور کردن طمع از کار خود به من تشبیه کرد، گره کار او گشوده می شود و نجات و آزادی برای او آسان می گردد.»

و این همان چیزی است که در تعریف فلسفه گفته شده است که: عبارات از تشبیه به خداوند تا حد امکان است.

و در این کتاب گفته شده است: «طمع در خواسته ها، اکثر مردم را وادار می کند تا به خدا پناه برند، و اگر حقیقت امر را نزد آنان جستجو کنی درخواهی یافت که آنها از شناخت او بدورند؛ زیرا خداوند برای همه کس آشکار نیست تا او را به حواس خود ادراک کنند، پس از این جهت، نسبت با و جاهلند. و از ایشان کسانی هستند که درباره او از محسوسات درنگ داشته اند، و از ایشان کسانی هستند که اگر از محسوسات در گذشته باشند، در انطباعات خویش بازمانده اند

و نمی‌دانند که بالای آنها کسی است که نژائیده و زاده نشده است و دانش هیچ کس را به ذات هستی او راه نیست و علم او بر همه چیز محیط است.»

و گفتار هندیان در معنای «فعل» مختلف است. پس کسی که آن را به او نسبت می‌دهد، از آن جهت است که فاعلیت تام از آن اوست؛ زیرا اگر قوام فاعلین به او باشد، پس او علت فعل ایشان است، و او آن فعل را بواسطه آنها انجام داده است، و کسی که آنرا به غیر او نسبت می‌دهد، آن از جهت هستی فرودین است.

و در کتاب «سانگ» ناسک می‌گوید: «آیا درباره فعل و فاعل، اختلاف شده است یا نه؟» حکیم می‌گوید: در جماعتی گفته‌اند که نفس، غیر فاعل و ماده غیر زنده است؛ پس خداوند بی‌نیاز کسی است که بین آنها جمع و تفریق می‌کند، پس فاعل حقیقی اوست و فعل از جانب او به تحریک آن دو واقع می‌شود همانطور که زنده توانا، مرده ناتوان را بحرکت می‌آورد. و دیگران گفته‌اند که: جمع شدن آن دو از روی طبیعت است و در هر چیزی که نشو و نما کند و نابود شود عادت بر این جاری است.

و دیگران گفته‌اند که: فاعل همانا نفس است، زیرا در «یذ» آمده است که: «هر موجودی از «یورش» است.»

و دیگران گفته‌اند: فاعل همانا زمان است و جهان همان گونه با آن ارتباط دارد که گوسفند به ریسمانی که با آن کشیده می‌شود، بطوریکه جنبش گوسفند بر حسب کشیدن و سست کردن آن ریسمان است.

و دیگران گفته‌اند: فعل جز پاداش کارهای گذشته نیست. و همه این آراء از راه صواب به دور است. و حقیقت امر این است که تمامی فعل از آن ماده است؛ زیرا آن است که پیوند می‌دهد، و در صورتها لبس و خلع می‌کند؛ پس آن فاعل است و هر آنچه در تحت آن قرار گیرد در اتمام فعل به آن کمک می‌کند؛ و نفس بجهت خالی بودن از قوای مختلف غیر فاعل است. و اینست گفتار خواص ایشان درباره خداوند متعال که او را «ایشفر» که به معنی بی‌نیاز بخشنده‌ایست، که می‌دهد و باز نمی‌ستانند نامیده‌اند؛ زیرا آنها وحدت او را یگانه وحدت محض و وحدت ما سوای او را بوجهی از وجوه، متکثر دیدند، و وجود او را یگانه وجود حقیقی دانستند؛ زیرا قوام موجودات به اوست، و توهم نیستی آنها با وجود هستی او ممتنع نیست ولی توهم نیستی او با فرض وجود هستی آنها، ممتنع است.

و اگر از طبقه خواص هندیان در گذریم و به عوام آنها برسیم، گفتارهای آنها مختلف است و گاه زشت و ناپسند می‌شود؛ همانگونه که مانند آن از قبیل تشبیه و اجبار و تحریم نظر در امور و امثال آن، در ملل دیگر، بلکه گاهی در خود اسلام نیز وجود دارد. این امری است که پاکیزگی را (بر هر دوطبقه) واجب می‌کند. مثال آن اینست که کسی از خواص آنها، خداوند متعال را «نقطه» می‌نامد تا او را از صفات اجسام منزّه کند، سپس یکی از عوام آنها، آنرا می‌خواند و گمان می‌کند که او خداوند را با کوچک شمردن، بزرگ داشته است و فهم او ویرا به تحقیق درباره نقطه رهنمون نمیشود، پس از زشتی تشبیه و تحدید درمی‌گذرد و بزرگداشت و تعظیم وی

۱- یعنی خداوند

را بدانجا می‌رساند که می‌گوید، درازی او دوازده انگشت و پهنای او ده انگشت است. و خداوند ازحد و شمارش برتر است.

و مانند آنچه را که دربارهٔ احاطهٔ خداوند به همه چیز، بگونه‌ای که هیچ چیز از او پنهان نمی‌ماند، سخن گفتیم، عامه آنها در این باره گمان می‌کنند که احاطه وی به واسطه دیدن با چشم است، و داشتن دوچشم بهتر از یک چشمی است؛ پس او را به هزارچشم که عبارت از کمال دانش است موصوف می‌کنند.

و مانند این خرافات زشت، نزد ایشان فراوان است، بویژه در طبقاتی که تعاطی علم، بدانگونه که ذکر آن بجای خود خواهد آمد، برای آنها جایز نیست.

ج - در بیان اعتقاد ایشان درباره موجودات عقلی و حسی

یونانیان باستان، پیش از پیدایش حکمت در میان آنها، بوسیله هفت نفری که «اساطین حکمت» نامیده میشوند، عبارتند از:

آ - سولن آتنی، و

ب - بیوسس فارینی، و

ج - فاریاند روس قورنتی، و

د - تالس ملیسوسی، و

ه - کیلون لقاذومونی، و

و - فیطیقوس لسیوس، و

ز - قیلیبولوس لندیوس،

و پیش از پیراسته شدن فلسفه در نزد ایشان بوسیله کسانی که بعد از آنها ظهور کردند، به چیزی مانند آنچه هندیان می‌گویند، معتقد بودند. و در میان ایشان کسانی بودند که همه اشیاء را شئیء واحدی تلقی میکردند سپس در این باره کسانی قائل به کمون، و کسانی دیگر قائل به به قوه بودند؛ و اعتقاد داشتند که مثلاً انسان جز بواسطه نزدیکی بعلت نخستین از حیث رتبت بر سنگ و جماد برتری ندارد، و گر نه او همانست که هست.

و از ایشان کسانی معتقد بودند که وجود حقیقی تنها از آن علت نخستین است بجهت اینکه آن در وجود، مستغنی به ذات است، و غیر از او به او نیازمندند، و آنچه در وجود بغیر از خود نیازمند باشد وجود آن مانند خیال باطل است؛ و تنها واحد اول حق است. و این رأی سوفیان است. و ایشان همان حکما هستند؛ زیرا «سوف» در زبان یونانی، حکمت است؛ و به آن کلمه فیلسوف «پلاسوپا» بمعنی دوستدار حکمت نامیده شده است. و هنگامی که گروهی در اسلام، به رأی ایشان نزدیک شدند باسم ایشان نامیده شدند و برخی این لقب را نشناخته‌اند، پس آنها را به جهت توکل به «صفه» نسبت داده‌اند، و اینکه آنها در زمان پیغمبر، صلی الله علیه و سلم، اصحاب آن بوده‌اند؛ سپس آن کلمه تصحیف شد و بعداً به پشم گوسفندان مبدل گردید. و ابوالفتح بستی از این، در گفته خود، به بهترین وجهی عدول کرده است:

«از قدیم مردم در باره لفظ صوفی نزاع و اختلاف کرده‌اند.

وگمان کرده‌اند که از صوف گرفته شده است.

ومن این لقب را جز به جوانی که صفانشان داده پس،

باو صفا داده شده و تا این که صوفی نام گرفته است اطلاق نمی‌کنم».

و همچنین معتقد بودند که موجود شیء واحد است، و اینکه علت نخستین خود را بصورت‌های گوناگون در آن نمایان می‌سازد و نیروی علت نخستین در اجزای آن بحالت‌های مختلف که با وجود یگانگی مستلزم چندگانگی است، حلول می‌کند.

و از ایشان کسانی هستند که می‌گویند: کسی که بکلیت خویش بسوی علت نخستین متوجه شود و تا حد امکان با ترك واسطه‌ها، و دورانداختن علائق و عوائق به آن مانند گردد، با آن متحد می‌شود. و این همان آرائی است که صوفیان به جهت تشابه موضوع بدان رفته‌اند. و درباره نفوس و ارواح بر آن بودند که قبل از تجسد در بدن، قائم بذات وجود داشته‌اند، آماده وصف کشیده، آشنا یا بیگانه از هم بوده‌اند، و اینکه آنها در پیکرها بوسیله نیک گردیدن بچیزی نائل می‌شوند که به سبب آن پس از مفارقت از تن و قدرت بر تصرف در عالم را بدست می‌آورند و بدین جهت آنها را «خدایان» نامیدند و معابدی به نام آنها ساختند، و برای آنها قربانی‌هایی تقدیم کردند؛ همانطور که جالینوس در کتاب «الحث علی تعلم الصناعات» بیان کرده است:

«همانا مردمان با فضیلت، شایستگی کرامتی که بدان رسیدند داشتند تا اینکه بسبب نیک پرداختن به صناعات و نه با بخل و کشتی گرفتن و پرتاب گوی، به متأللهین پیوستند؛ مثال آن آن اینست که «اسقلیپوس» و «دیونوسیوس» گرچه در گذشته دو انسان بودند و سپس متألله شدند، و یا اینکه از آغاز کار خود متألله بودند، همانا آنها شایسته بزرگترین کرامتها شدند به جهت اینکه یکی از آنها به مردم علم پزشکی و دیگری صناعت انگور آموخت.

و جالینوس در تفسیر خود بر عهدنامه بقراط چنین گفته است: «اما درباره قربانی‌هایی که که به نام اسقلیپوس سر بریده می‌شود، هرگز نشنیدیم که کسی بزی را بدان جهت قربانی کند که رشتن موی آن آسان نیست، و اینکه پر خوری از گوشت آن بسبب بدی کیموس آن صرع می‌آورد، بلکه خروس‌هایی را قربانی میکنند؛ همانگونه که بقراط آنها را قربانی می‌کرد که این مرد الهی برای مردم صناعت پزشکی فراهم آورد، و این از آنچه دیونوسیوس بر مردم عرضه کرد، یعنی شراب، و از آنچه ذیمپتر بر مردم عرضه کرد یعنی حیواناتی که از آنها نان بدست می‌آید و به همین جهت حبوبات با سم این، و تاک به اسم آن نامیده می‌شود، گرامی تر است.»

و افلاطون در کتاب طیمائوس گفته است که: «طی، که راست دینان آنانرا خدایان می‌نامند، بسبب اینکه نمی‌میرند و خداوند را اله اول می‌نامند، همان فرشتگان هستند». سپس او گفته است که: «خداوند بخدایان گفت شما بذات خود هرگز فساد ناپذیر نیستید و از آن جهت بهنگام مردن فساد نمی‌پذیرید که بعشیت من هنگامی که شمارا آفریدم به استوارترین پیمان دست یافتید». و در جائی دیگر در آن کتاب می‌گوید: «خداوند همانست که به عدد فرد است، نه خدایانی که بعدد متکثرند».

و آنچه که از ظاهر گفتار آنها پیدا است اینست که در نزد ایشان (= یونانیان) اسم «آلهه»

یا خدایان بطور عموم، بر هر چیزی گران قدر و شریف اطلاق میشود؛ و این امر بهمین گونه در نزد بسیاری از ملل موجود است تا اینکه از این حد درمی گذرند و آنرا به کوهها و دریاها و مانند آن اطلاق می کنند، و به نحو اخص به علت نخستین و فرشتگان و نفوس ایشان و به نوع دیگری که افلاطون آنها را «سکینات» نامیده است اطلاق میشود و گفتار مترجمان برای تعریف نام این کلمه رسا نیست و از این روی به اسم آن رسیدیم بدون آنکه به معنی آن پی ببریم.

و یحیی نحوی در رد خود برابر قلص می گوید: «یونانیان اسم آلهه را بر اجسام محسوس در آسمان اطلاق میکردند همانگونه که بسیاری از عجم بر آن هستند» سپس چون درباره جواهر معقول اندیشیدند، این نام را بر آنها نهادند؛ پس به ضرورت دانسته می شود که معنی تأله به آنچه که درباره فرشتگان معتقدند، باز می گردد. و این امر بطور صریح در گفتار جالینوس در آن کتاب آمده است: «اگر این امر درست باشد که اسقلیبیوس در گذشته، انسان بوده است و سپس خداوند او را شایسته اینکه فرشته ای از فرشتگان شود، قرار داده است، پس جز این سخن هذیان است.» و در جای دیگر از آن کتاب می گوید: «خداوند به لوقرغوس گفت، همانا من در باره توین این دو امر هستم که آیا ترا انسان بنام و یا اینکه ترا فرشته بنام، و درباره تو، به این یک مایل ترم.»

ولی الفاضلی هست که در یک دین زشت شمرده میشود و نه در دین دیگر، و در زبانی جایز است و در زبانی دیگر جایز نیست و از آنها کلمه تأله در دین اسلام است؛ زیرا اگر ما آنرا در زبان عربی در نظر بگیریم، درمی یابیم که همه اسمهای که حق محض بدان خوانده می شود، بوجهی، متوجه به غیر اوست، جز اسم «الله» که بگونه ای به او اختصاص دارد و گفته می شود که آن اسم اعظم اوست.

و اگر آنرا در زبان عبری و سریانی که کتابهای آسمانی پیش از قرآن در آنها نازل شده است، تأمل کنیم درخواهیم یافت که کلمه «رب» در تورات و در کتب پیغمبران بعدی که در جمله آن بشمار می روند، با کلمه «الله» در عربی مساوی است، و بر هیچ کسی بنحو اضافه، مانند «رب البیت» و «رب المال» اطلاق نمی شود؛ و درخواهیم یافت که کلمه «اله» در آن با کلمه «رب» در عربی مساوی است. و در آنها ذکر شده است که: «بنی اولوهیم، پیش از طوفان بردختران مردم فرود آمدند و با آنها آمیختند.» و در کتاب ایوب صدیق آمده است که: «شیطان با بنی اولوهیم به انجمن آنها وارد شد.» و در تورات موسی، گفتار پروردگار به او این است که: «همانا من ترا الهی برای فرعون قرار دادم» و در مزمو ر هشتاد و دو از زبور داود آمده است: «همانا خداوند در جماعت «آلهه» - بمعنی فرشتگان ایستاد.»

و در تورات، بتها «آلهه غرباء» نامیده شده اند. و اگر تورات پرستش هر آنچه جز خداست، و سجده آوردن بر بتها، بلکه ذکر آنها بطور کلی و خطوط آنها در ذهن را منع نکرده بود، از این لفظ چنین تصور می شد که، آنچه بدان امر شده است، همان ترك خدایان بیگانه است و نه آنچه که عبری است. و ملتهایی که در اطراف سرزمین فلسطین بودند، کسانی بودند که در بت پرستی، بر دین یونانیان بودند و بنی اسرائیل پیوسته تا آن زمان، با پرستش بت «لعل» و بت «استروث»، که برای زهره است، از خداوند نافرمانی می کردند.

بس «تأله» به معنی تملک، نزد ایشان به فرشتگان و به نفوس مقتدر و به کنایه استعمار، به صورتیائی به اسم بدنهایشان شناخته شده است و مجازاً، به پادشاهان و بزرگان اطلاق می‌شد.

و اسم ابوت (پدری) و نبوت (فرزندی) نیز این چنین است. زیرا اسلام آن دو را جایز نمی‌شمارد، چون «ولد» و «ابن» در زبان عربی دو معنی نزدیکند و آنچه از کلمه «ولد» گرفته شده است، مانند «والدین» و «ولادت» از معانی ربوبیت، نفی شده است. و این امر در زبانهای غیر از زبان عرب وسعتی فراوان دارد تا آنجا که در آنها، خطاب کردن با کلمه اب (پدر) نزدیک به خطاب کردن با کلمه سید (= سرور) است. و آنچه نصاری در این مورد عقیده دارند دانسته است تا آنجا که کسی قائل به «اب» و «ابن» نباشد، از کیش آنها خارج است. و کلمه «ابن» (= پسر) بمعنی اخص و برتر به عیسی بازمی‌گردد؛ ولیکن به او مقصور نمی‌شود؛ بلکه از او بدیگران تجاوز می‌کند و اوست که در دعا به شاگردان خود امر میکند که بگویند: ای پدر ما که در آسمان هستی و در باره مرگ خود به آنها خبر می‌دهد که، بسوی پدر خود و پدرشان روان است. و آن را با گفتار خویش، در اکثر سخنانی که در باره خود گفته است تفسیر می‌کند که «او ابن البشر است.»

و نصاری در این امر تنها نیستند، بلکه یهود نیز با آنها شریک‌اند؛ زیرا در کتاب پادشاهان آمده است که خداوند تعال داود را در مرگ پسر وی که از زن او «اوریا» بدنيا آمده بود تسلیت گفت و او را از آن زن، پسری نوید داد که وی را به فرزندى بخواند. و اگر در زبان عبری جایز باشد که سلیمان، بجهت فرزند خواندگی، پسر شود، نیز جایز است که پدر خوانده، پدر باشد.

و «منانیه» از اهل کتاب به نصاری مانند هستند و مهتر آنها مانى در کتاب خود «کنز الاحیاء» در این معنی چنین می‌گوید: سپاهیان نورانی، همانگونه که در کتابهای پیغمبران مرسوم است، دختران و دوشیزگان و پدران و مادران و پسران و خواهران نامیده می‌شوند. در شهر شادی نه نر و ماده و نه آلت جماع، وجود دارد، و همه آنها دارندگان جسد های زنده و بدن های الهوت هستند. و از حیث قوت و ضعف و بلندی و کوتاهی، و چهره و قیافه، با یکدیگر اختلاف ندارند، مانند چراغ های مشابه که از یک چراغ روشن شده است و ماده خوراک آنها یکی است. و لسی علت این وجه تسمیه، به کشمکش بین دو مملکت، مربوط می‌شود، که چون مملکت فروردین تاریک، از حضیض خود برخاست و ملکوت برین نورانی آنرا به صورت جفت های نر و ماده دید، فرزندان خود را که به جنگ می‌رفتند از حیث ظاهر بصورتیائی مانند آنان تصویر کرد، و هر جنس را به ازای جنس آنان برپا داشت.

و خواص از هندیان از قبول این اوصاف امتناع می‌ورزند و عوام ایشان و همه کسانی که در فروع نحله هستند در اطلاق آن اوصاف افراط می‌کنند؛ و از مقدار مزبور تجاوز کرده، آن را به زن و پسر و دختر و آباستن کردن و زیانیدن و سایر احوال طبیعی گسترش میدهند و در ذکر آنها از گرافه گوئی خودداری نمی‌کنند. و بر آنها و مذاهب آنها، اگر چه بسیار است، اعتمادی نیست زیرا محور عقیده آنان همانست که بسراهمه برآند و نگاهداری و برپا داشتن آن بعهدہ

آنها گذاشته شده است و آن همانست که ما بازگو می کنیم.
ومی گوئیم که درباره موجود بر آنند که آن شئی واحدی است همانگونه که ذکر آن گذشت؛ زیرا «باسدیو» در کتاب معروف به «گیتا» می گوید: «ولی در نزد تحقیق درمی یابیم که همه اشیاء الهی است، زیرا «بشن» خود را زمین قرار داد تاحیوان بر آن مستقر شود، و خود را آب قرار داد تا آنها را غذا دهد، و خود را آتش و باد قرار داد تا آنها را رشد و نمو دهد، و خود را برای هریک از آنها، دل قرار داد، و یادگیری و دانش و ضد آن دو را بخشید، همان گونه که در «بید» ذکر شده است.

و چقدر گفتار صاحب کتاب «بلیناس» درباره علل اشیاء به این مانند است؛ گوئی اینکه از آن گرفته شده است، و آن این است که «در همه مردم قوه ای است الهی که بآن اشیاء، بذات و غیر ذات، تعقل می شوند». همان طور که در زبان فارسی، غیر ذات «خدا» نامیده شده و از آن برای انسان، اسمی مشتق شده است.

و اما کسانی که از رموز به تحقیق می گرایند، نفس را «پورش» می خوانند و معنای آن «مرد» است، زیرا آن در موجودات تنها شئی زنده است و از آن جزئیات نمی بینند و آنرا به تعاقب علم و جهل بر آن موصوف می کنند، و اینکه آن بالفعل جاهل و بالقوه عاقل است، که دانش را با اکتساب قبول می کند و نادانی آن علت وقوع فعل است و علم آن سبب از میان رفتن آن. و پس از آن ماده مطلق یعنی هیولای مجرد می آید و آنرا «ایکت» یا شئی بسی صورت می نامند؛ و آن مرده است و دارای قوای سه گانه بالقوه است، نه بالفعل و نامهای آن «ست» و «رج» و «تم» می باشد، و شنیدم که تعبیری که «بد هودن» از آن برای قوم شمنی بکار برده است «بد دهرم سنگگ» است و گوئی آن همان عقل و دین و جهل است؛ پس نخستین آنها راحت و خوبی است که کون و نمو از آن است، و دومین آنها، رنج و مشقت است که ثبات و بقا از آنست؛ و سومین آنها سستی و کور دلی است، که فساد و فنا از آنست. و از این جهت نخستین آنها به فرشتگان و دومین آنها به مردم، و سومین آنها به ستوران، نسبت داده می شود. و این اموری است که در آنها، پس و پیش و سپس واقع می شود و این به جهت رتبه و تنگی عبارت است و نه به جهت زمان. اما ماده ای که با صورتها و سه قوای نخستین به فعلیت می گراید آنرا «بیکت» یادارنده صورت می نامند و مجموع هیولای مجرد و ماده متصوره را «پرکرت» می خوانند و بجهت اینکه از ذکر (هیولای) مطلق بی نیازیم، در این اسم سودی نیست و در تعبیر، کلمه ماده برای ما بسنده است زیرا هیچ يك از آنها، در وجود، بدون دیگری نیست. و بدنبال آن طبیعت قرار دارد و آنرا «اهنکار» می نامند و اشتقاق آن از چیرگی و افزایش و درشتی است و آن بجهت این است که ماده به هنگام لبس صورتها و رویانیدن هستی هائی را که از آن بوجود می آمد آغاز می کند و نموجز دگرگون کردن چیزی و مانند کردن آن به شئی نامی نیست، گوئی طبیعت در آن دگرگون سازی چیره می شود و در دگرگون شونده گسترش و افزایش می یابد.

و آشکار است که هر شئی، مرکبی دارای اجزاء بسیطی است که از آن پدید می آید و تحلیل بدان بازمی گردد. و موجودات کلیه در عالم همان عناصر پنجگانه است و آنها بنا به رأی ایشان آسمان و باد و آتش و آب و زمین هستند که «مهابوت» یعنی طبایع بزرگ نامیده می شوند. و رأی آنها درباره آتش، مانند آن چیزی است که دیگران بر آنند، یعنی جسم گرم خشک به هنگام

تقصیر اثر نیست، بلکه مقصود ایشان از آتش این آتشی است که بر روی زمین از شعله‌ور شدن دود بوجود می‌آید. و در «باج پران» آمده است که در «قدیم زمین و باد و آسمان، وجود داشت. و «براهم» اخگری را در زمین دید، پس آن را بیرون آورد و آنرا سه بخش کرد، نخستین آنها «پارتب» است و آن آتش معروف است که به هیزم احتیاج دارد و آب آنرا خاموش می‌کند؛ و دومین آنها «دبت» است و آن خورشید است، و سومین آنها «بدو» است و آن برق است. پس خورشید آب را جذب می‌کند؛ و برق از میان آب می‌تابد. و در حیوان آتشی است در میان رطوبتهائی که از آن تغذی می‌کند و آنرا خاموش نمی‌گرداند.

و این عناصر مرکب است. پس برای آنها اجزاء بسیطی است که متقدم بر آن هستند و «پنج ماطر» یا امهات پنجگانه نامیده می‌شوند. و آنها را به محسوسات پنجگانه وصف می‌کنند. پس جزء بسیط آسمان «شبد» است و آن شنیدنی است؛ و جزء بسیط باد «سپرس» است، و آن بساویدنی است، و جزء بسیط آتش «روپ» است و آن دیدنی است؛ و جزء بسیط آب «رس» است و آن چشیدنی است؛ و جزء بسیط زمین «گند» است و آن بوئیدنی است. و هر يك از این اجزاء بسیط هر آنچه را که به آن و به مافوق آن نسبت داده می‌شود، دارا است.

پس زمین دارای کیفیات پنجگانه است؛ و آب نسبت به آن فاقد بوئیدن است؛ و آتش نسبت به آن فاقد بوئیدن و چشیدن؛ و باد نسبت به آن فاقد آن دورنگ است؛ و آسمان نسبت به آن، فاقد آن سه و بساویدن است. و من نمی‌دانم که قصد ایشان از نسبت دادن صوت به آسمان چیست؛ و گمان می‌کنم که آن مانند همان چیزی است که «امیروس» شاعریونانیان گفته است: «دارندگان لحن‌های هفت‌گانه به صدای خوش سخن می‌گویند و گفت و شنود می‌کنند». و مقصود او کواکب هفتگانه است، همان‌گونه که شاعران غیر از او گفته‌اند که: «فلک‌هایی که دارای لحن‌های مختلف هستند، هفت‌اند که پیوسته در حال جنبش و بزرگداشت آفریدگار هستند زیرا او نگاهدارنده آنهاست و تا دورترین نهایت فلک غیر مکوکب، محیط بر آنهاست.

همچنین فروریوس در کتاب خود، درباره آراء افاضل فلاسفه، درباره طبیعت فلک گفته است که: «اجرام سماوی، اگر بر طبق اشکال و هیأت و ترنم صداهاى شگفت آور آنها به نحو متقن و استوار، بدانگونه که فیثاغورس و دیوجانس گفته‌اند، حرکت کنند بر پدیدآورنده آنها که مثل ومانندی برای او نیست، دلالت می‌کنند. و گفته‌اند که دیوجانس بجهت لطافت حس خود به شنیدن صدای حرکت فلک مخصوص گردیده بود.

و همه اینها رموزی است که تأویل آنها بر قانون مستقیم جاری است. و بعضی از پیروان ایشان، که از تحقیق قاصرند، گفته‌اند: «دیدن، آبی است و شنیدن، هوایی، و بوئیدن، آتشی، و چشیدن، زمینی، و بساویدن از فایده رساندن روح به تمام بدن، بوسیله پیوستن به آن است. و گمان نمی‌کنم که دیدن را به آب نسبت داده باشند، مگر به جهت آنچه که درباره رطوبت‌های چشم و طبقات آن شنیده شده است، و بوئیدن را به آتش نسبت داده باشند. مگر بسبب بخور و دود، و چشیدن را به زمین، مگر به جهت غذائی که می‌خوراند. و چون عناصر چهارگانه تمام شد، بساویدن را به روح بازگردانند.

سپس گوئیم که حاصل آنچه که شمارش به آن رسید، همان حیوان است و این برای

آنست که در نزد هندیان، نبات نوعی از حیوان به شمار می رود، همانگونه که افلاطون معتقد است که نهالها را حسی است زیرا، در نبات قوه تمیز دهنده ای میان امور ملایم و مخالف، دیده می شود، و حیوان به جهت داشتن حس حیوان است. و حواس پنجگانه «اندریان» نامیده میشوند و عبارتند از: شنیدن با گوش، و دیدن با چشم، و بوئیدن با بینی، و چشیدن با زبان، و بساویدن با پوست.

سپس محل اراده بکار بردن آنها در موارد گوناگون، در حیوان، قلب است و آنرا «من» نامیدند.

و حیوانیت با افعال پنجگانه ضروری برای آن، که آنها را «کرم اندریان» یا حواس بالفعل می خوانند، کامل می شود؛ زیرا حاصل آن امر نخستین علم و معرفت و حاصل این امر واپسین عمل و صنعت است و باید همه آنها را ضروریات بنامیم و آنها عبارتند از: آواز دادن برای نیازها و خواسته های گوناگون، و حمله کردن با دستها برای کشیدن یا دور کردن، و راه رفتن با پاها، برای خواستن و گریختن، و بیرون انداختن فضولات اغذیه، از دو منفذی که برای آن آماده شده است.

پس شماره اینها بیست و پنج است که عبارتند از:

- ۱- نفس کلیه
- ۲- هیولای مجرد
- ۳- ماده متصوره
- ۴- طبیعت غالبه
- ۵۹- امهات بسیطه
- ۱۰۱۴- عناعر رئسیه
- ۱۹-۱۵- حواس مدرکه
- ۲۰- اراده متصرفه
- ۲۵-۲۱- ضروریات آلیه

و نام همگی آنها «تو» میباشد، و همه معرفت ها بر آن مقصور است. و یهمین جهت «نیاس» پسر پراشر» گفته است که «این بیست و پنج را به تفصیل و تحدید و تقسیم، بشناس، شناختن که بر برهان و یقین مبتنی باشد، نه به خواندن با زبان. و سپس از هر دینی که می خواهی، پیروی کن، زیرا پایان کار تو، دستگیری است.»

ترجمه: غلامرضا اعوانی

بزرگی را که دانشمندان مسلمان در مدتی نزدیک هزار سال در پیشرفت کلی علم جهانی داشته‌اند آشکار سازند.

کتاب دکتر نصر، از آن جهت که موضوعات بسیار گوناگون يك جا در آن گرد آمده، و تحقیقی کلی و فراگیر در علم اسلامی است، در نوع خود یگانه و خواندنی است. تصاویر زیبا و گزیده آن که از کتابها و آثار و بناهای سراسر جهان اسلام، با هنرمندی عکاس فرانسوی، رولان میشو، گرفته شده، و تقریباً نیمی از کتاب را پوشانده است، بر فواید این اثر گرانبهادر بسیار افزوده است.

هیچ يك از نواحی علم در این کتاب مورد غفلت قرار نگرفته. و علاوه بر آن که خواننده در ضمن مراجعه به آن از همه شاخه های علم و سهم دانشمندان مسلمان در تکامل آن آگاه می‌شود، از منابع بیشمار اسلامی و نیز از کارهایی که دانشمندان مغرب زمین در این زمینه‌ها کرده‌اند، اطلاع حاصل می‌کند؛ کمتر صفحه‌ای است که از چندین حاشیه برای ارجاع به کتاب یا مقاله محقق که در موضوع مورد نظر مطالعاتی کرده است، خالی باشد. واژه نامه مفصل پایان کتاب که بسیاری از مصطلحات علمی و اسلامی در آن معنی شده، بر سودمندی آن می‌افزاید. برای آگاهی بیشتر فهرست فصول کتاب را در این جا نقل می‌کنم: قسمت اول، زمینه کلی - فصل اول اسلام، طلوع علم اسلامی؛ فصل دوم نظام آموزشی اسلامی.

قسمت دوم: مطالعه توصیفی جهان - فصل سوم جهان‌شناسی و هیئت و جغرافیا، فصل چهارم علوم طبیعی: زمین‌شناسی، کان‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی.

قسمت سوم: کیهان و تحقیق ریاضی در آن.

نقد و معرفی کتاب

علم اسلامی

Islamic Science -
An Illustrated Study

از: سید حسین نصر
۲۵۲ صفحه، مقدمه ۳ صفحه
فهرست ۲۱ صفحه
انتشارات فستیوال جهانی اسلام
لندن ۱۹۷۶

کتابی است که به قطع رحلی، چاپ شده بر کاغذ صیقلی، حدود ۳۰۰ صفحه و بیش از ۲۵۵ تصویر که بسیاری از آنها چند رنگ به چاپ رسیده و بسیاری از چیزها را که جز با تصویر نمی‌توان نمایش داد، به صورتی زیبا و جالب در معرض دید خواننده قرار می‌دهد.

مؤلف دانشمند کتاب، استاد سید حسین نصر، در میان ایرانیان، بیش از هر کس دیگر در شناساندن علوم و معارف اسلامی و ایرانی به مردم باختر زمین سهم بوده است. این اسطوره که هر چه علم و فرهنگ است از یونان برخاسته، مدتی است از رونق افتاده، و دانشمندان شرق و غرب و در مقدمه ایشان جورج سارتون مؤلف دانشمند کتاب عظیم پنج جلدی «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» هر چه بیشتر در این کوشیده‌اند و می‌کوشند تا سهم

فصل پنجم ریاضیات، فصل ششم نجوم و احکام نجوم، فصل هفتم فیزیک، قسمت چهارم: علوم کاربرده - فصل هشتم پزشکی و داروشناسی، فصل نهم کیمیا و دیگر علم خفیه، فصل دهم کشاورزی و آبیاری. قسمت پنجم: انسان و جهان - فصل یازدهم انسان و محیط طبیعی، فصل دوازدهم انسان

در سلسله مراتب کیهانی. امید است این اثر بسیار سودمند هر چه زودتر به فارسی ترجمه شود، و مانند آثار فراوان دیگر استاد نصر مورد استفاده دانشجویان و دانشپژوهان قرار گیرد.
احمد آرام

مجله دانش و ادب



همکاران این شماره

آشتیانی، سید جلال‌الدین - استاد مسلم فلسفه و عرفان و حکمت اسلامی است که در دوران تحصیل محضر اساتید برجسته فلسفه و عرفان اسلامی مثل حاج میرزا مهدی آشتیانی مرحوم سید ابولحسن قزوینی و مرحوم علامه سید محمد کاظم عصار و علامه سید محمد طباطبائی را درک کرده است. وی پس از اتمام تحصیلات در نجف اشرف و قم و تهران در مشهد مقدس مقیم شده و علاوه بر اینکه به عنوان استاد دانشگاه فردوسی به تدریس در این دانشگاه مشغول است، در راه تربیت و تعلیم طالبان فلسفه و عرفان اسلامی که برای کسب فیض از محضر ایشان، به مشهد روی می‌آوردند، سعی بلیغ مبذول می‌دارند.

استاد آشتیانی چندین سال است که عمر و زندگی خود را عاشقانه صرف اشاعه و تعلیم فلسفه و حکمت اسلامی کرده است و حاصل زحمات و کوشش‌های مداوم ایشان، رسالات و کتب عدیده‌ای از متون عمده فلسفی و عرفانی است که بدست ایشان تصحیح و منتشر شده است. بیشتر متون فلسفی و عرفانی که استاد آشتیانی تصحیح کرده‌اند اختصاص به مکتب ملاصدرا و مکتب ابن عربی دارد. علاوه بر خدمت کم نظیری که ایشان از طریق تصحیح متون اصیل فلسفی و عرفانی، به نشر و اشاعه فکر و فلسفه اسلامی کرده‌اند، خود نیز به تألیف چندین اثر مهم فلسفی و عرفانی پرداخته‌اند. ناگفته نماند که جدیت و پشتکار کم نظیری که استاد آشتیانی در

راه اشاعه آثار و افکار بزرگان اندیشه و فلسفه و عرفان اسلامی از خود پروژمی دهند، نیز از عشق و علاقه واقعی ایشان به فکر و فلسفه سنتی فرهنگ جامعه ما مایه می گیرد.

نشریه جاویدان خرد مفتخر است که از همکاری ایشان که از اساتید اصیل و کم نظیر فلسفه اسلامی در جامعه کنونی ایران هستند، برخوردار است.

داوری، رضا - که در حال حاضر استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران است از سن هجده سالگی به کار معلمی پرداخته است و سالیان درازی از عمر خویش را، یعنی بیش از بیست سال در این راه صرف کرده است. وی در طی این مدت مقالات متعددی نوشته و به تألیف کتبی چند مشغول بوده است که بعضی از آنها چاپ و منتشر شده و پاره ای هنوز انتشار نیافته است، از جمله آنها می توان کتب زیر را نام برد: فلسفه مدنی فارابی، مقام فلسفه در فرهنگ ایران، افلاطون، نظر اجمالی به سیر فلسفه غربی، ترجمه نمط سوم از شرح اشارات شیخ الرئیس ابوعلی سینا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی... وی در چند سال اخیر قسمت عمده ای از وقت خود را به مطالعه و بررسی تحولات فکری بعد از رنسانس در مغرب زمین اختصاص داده است و در نتیجه تأمل و تفکر در مطالعات خود دریافته است که تحولات بعد از رنسانس مغرب زمین ادامه و صورت کمال یافته تفکر و تمدن قبل از رنسانس نیست. به همین واسطه طرز تفکر فعلی وی از نظر فکری و فلسفی برای جامعه امروز ایران از اهمیت خاص برخوردار است.

الصاوی، صلاح - یکی از شاعران برجسته عرب دنیای معاصر است. وی مصری الاصل است منتها سالیان دراز است که به ایران آمده و پس از گذراندن دوره دکتری ادبیات فارسی به عنوان استاد دانشگاه تهران به تحقیق و تدریس مشغول شده است. وی رساله دکتری خود را که تحقیق کم نظیری است، در مورد تفسیر قرآن روز بهان بقلی نگاشته است و علاوه بر آثار و تألیفاتی که به زبان فارسی و عربی دارد چند اثر مهم فکری و فلسفی را که بوسیله متفکران برجسته غربی و شرقی در مورد اسلام نگاشته شده است به عربی ترجمه کرده است. در شعر و شاعری هم مقام ممتازی

دارد و اشعار و قصائد وی علاوه بر سلاست و روانی از عمق و
وسعت نظری برخوردار است که جز از آنکه خود اهل نظر و معنی
باشد، بر نمی آید.

پورجوادی، نصرالله - در زمینه فلسفه در دانشگاه ایالتی
سانفرانسیسکو و دانشگاه تهران تحصیل کرده است، هم اکنون در
دانشگاه آریامهر تدریس می کند. مدتی است مشغول تحقیق در
آثار شیخ احمد غزالی است، کار عمده وی ترجمه متون عرفانی و
فلسفی اسلامی به زبان انگلیسی است، مقالاتی هم در همین زمینه
نگاشته است که پاره ای از آنها در چند مجله معروف انگلیسی زبان
از جمله مجله معروف (*Studia Islamica*) درج شده است.

اعوانی، غلامرضا - رجوع شود به نشریه جاویدان خرد، سال
اول، شماره دوم، پائیز ۱۳۵۴ صفحه ۷۲.

شریفی، هادی - رجوع شود به نشریه جاویدان خرد، سال اول،
شماره دوم، پائیز ۱۳۵۴ صفحه ۷۲.

خلاصه مقالات به زبانهای اروپائی

مسئله امکان

از: فریدهوف شووان

مؤلف تحلیلی درعین حال عرفانی و فلسفی از مفهوم امکان بعمل آورده، به موارد مختلفی که امکان به معانی مختلف به زبانهای اروپائی بکار برده می شود و رابطه ای که این کلمه با ریشه کلمه قوت و توانائی دارد (*posse*) می پردازد و رابطه بین امکان و قدرت بی انتهای الهی را مطرح می کند و به امتیاز بین وجود مطلق و حقیقت بی اسم و رسم ذات الهی که از هر گونه قید حتی قید وجود مطلق رها است می پردازد و اهمیت آنرا از برای درک مسئله امکان روشن می سازد. سپس مؤلف به معنی امتناع و رابطه آن با عدم و معانی مختلف آن می پردازد و از نظریات ابن عربی و اختلاف نظر عرفا با اشاعره درباره مشیت الهی و قدرت مطلق و تحقق پذیرفتن آنچه آنرا ممکن می دانیم سخن می گوید.

دو ساحت آگاهی ضمیر در مذهب ذن

از: توشیهیکو ایزوتسو

توشیهیکو ایزوتسو سه مقاله درباره معرفت ذات یا شناخت «خود» نوشته است، در مقاله حاضر که نخستین آنهاست از نظرگاه ذن به این مطلب توجه کرده است. وی در دو مقاله دیگر خود که در شماره های آینده جاودان خرد چاپ خواهد شد، سعی کرده است تا شناخت «خود» را از نظرگاه تائوئیسم و شامانیسم (*Taoism & Shamanism*) و تصوف بررسی کند. مطالعه مذهب ذن مستلزم تحقیق درباره حقیقت «خودی» و کشف اسرار آن است، در ساحت عادی که شناخت ما از نفس و «خود» اجمالی است، از ضمیر «من» استفاده می کنیم و این ضمیر دال بر خود آگاهی ما در عالم تجربی است. همینکه انسان وارد طریقه ذن شد استعمال این ضمیر

را بصورت متداول آن‌مورد پرسش قرار می‌دهد و حتی لفظ «من» برای وی به صورت مسأله‌ای درمی‌آید. «تو کیستی؟» این سؤال یا نظایر آن پرسشی است که یک مرشد زن از مبتدی می‌کند تا وی را از وجود حقیقت خودی او که ورای حجاب «منی» یا انانیت وی نهفته است تا حدی آگاه سازد و او را بیدار کند.

در این مقاله نویسنده به تحقیق درباره لوازم ذات مفهوم «خودی» در مذهب ذن مبادرت می‌ورزد و تعالیم این مذهب را با تعالیم مذاهب دیگر بودائی که بر ذن تقدم دارد مقایسه می‌کند. برنامه‌ای که مبتدی در مذهب ذن در پیش دارد بیدار شدن به ساحت بالاتری از خود آگاهی است و در ذن این ساحت ورای شناسائی عقلی است و به همین جهت این حالت را در ذن حالت «بی‌فکری» یا «فکر بی‌فکری» می‌نامند. منظور از بی‌فکری در اینجا این نیست که انسان در این حالت فاقد هر گونه تفکر و آگاهی است، بلکه منظور طوری است ورای طور عقل نه دون آن. در حقیقت این حالت آگاهی و بیداری کمال معرفت نفس است و در این حالت است که انسان از دویینی گام فراتر می‌نهد و به ساحتی می‌رود که در آن نقش اغیار محومی گردد. در این مرحله از بیداری هر چه هست یک ذات است و اثری از غیر نیست. اینجا است که عالم و معلوم متحد می‌گردند. به همین جهت است که نیروی حیات عالم را می‌توان «من» نامید یا آنرا چیزی دیگر خواند، مثلاً «گل»، و یا حتی می‌توان عنوان «نه‌چیز» بدان داد. این «نه‌چیزی» به معنی فقدان وجود یا عدم نیست بلکه منظور از آن اسقاط اضافات است (به قول مولانا مقام بی‌رنگی است) و «نه‌چیزی» در واقع اشاره است به ملان وجود، حقیقت خودی همچون دریائی است بی‌کران که قطره خودی فرد قطرگی خود را در آن گم کرده و محو شده است.

شناخت انسان در مسیحیت

از: فیلیپ شرارد

شناخت انسان از نظر گاه دین مسیح مستلزم شناخت مسیح - علیه السلام - است که مظهر کمال انسانیت به شمار است.

نویسنده در این مقاله به تحقیق درباره مفهوم نسبت میان خدا و انسان در عهد عتیق و کلام قدیس اگوستین و افلاطونیان مسیحی می‌پردازد. انسان به منزله ما سوی اله نیست بلکه مظهر قدرت خلاقه الهی است و به اصطلاح مسلمین تاج «کرنا» بر سرش نهاده‌اند. در قرون اولیه تاریخ مسیحی یکی از مسائل مورد مشاجره متکلمان مسیحی مسأله الوهیت انسان بود. خلاصه اسرار اینجا است که حضرت مسیح انسانی است که مظهر الوهیت گشته است.

انسانیت انسان در این است که حیات او فی‌ال‌ه است و همینکه از این مرتبه تنزل کرد و به خواب غفلت فرو رفت انسانیت خود را از دست می‌دهد. بالنتیجه انسان را دو ساحت معروف در پیش است و یا به عبارت دیگر دارای دو وجه است. یکی آنکه روی به مخلوقی خود دارد و یکی آنکه روی به حق دارد. پس از وجهی مقید است و از وجه دیگر مطلق. قوه الهی که در انسان بودیعه نهاده شده است عقل است، البته نه عقل انسانی بلکه عقلی که شایستگی درک عوالم معنوی دارد (چیزی که در عرفان اسلامی به آن قلب می‌گویند) از سوی دیگر بواسطه تن

خود انسان با عالم مادی مرتبط می گردد. انسان به عنوان عالم صغیر واسطه خدا و زمین است و همینکه به حقیقت انسانیت خود رسید به مقام شیخوخت و رهبری خلق نائل می شود. نهایت آنکه در مسیح است که از پرتو عشق و محبت اختلاف میان آنچه آسمانی و ملکوتی است با آنچه زمینی و ناسوتی است از میان مرتفع می شود. بنا بر این اگر شخص نسبت خود را با مسیح به عنوان مظهر الوهیت از دست دهد در تنگنای ظلمت سایه حقیقت خود محبوس می گردد.

وحدت روح و کثرت تجلیات آن (تأملاتی درباره وضع بشر در جهان امروزی)

از: سیدحسین نصر

در این مقاله که به مناسبت بیستمین سال تأسیس سازمان ملل و مراسمی خاص که تحت عنوان «یکی بودن روح بشری» در نیویورک برپا شد نگاشته شده است مؤلف با بشر انگاری (هومانیسم) فلسفی غرب مخالفت کرده و می گوید وحدتی که امروزه همگان به دنبال آن هستند در سطح صرفاً بشری و با فلسفه بشر انگاری که در غرب از دوران رنسانس منداول شده است امکان پذیر نیست بلکه باید این وحدت را در عالم روح که آن یکی است ولی تجلیات بشری آن متعدد است جستجو کرد. مؤلف خواهان فلسفه‌ای متعالی و غیر از فلسفه‌های بشر انگاری و اصالت عقل استدلالی است که در چند قرن گذشته بر تفکر غربی حکومت کرده است و ایجاد وحدت واقعی را فقط در توجه به یگانگی عالم معنی و تجلیات گوناگون آن در جهان کثرت می داند.

ترجمه نقش الفصوص ابن عربی با خلاصه‌ای از شرح جامی

از: ویلیام چیتیک

عبدالرحمن جامی در مقدمه نقداً الفصوص می نویسد:
«این کلمه‌ای چند است در نصوص ارباب خصوص که در شرح معانی نقش الفصوص که شیخ کامل مکمل، قدوه القائلین بوحدة الوجود واسوة القائلین بشهود الحق فی کل موجود، امام العارفین، قطب الموحدین، محی الحق والملة والدین، محمد بن علی العربی قدس اله تعالی سره و اعلی ذکره از کتاب فصوص الحکم، که خاتم مصنفات وی است، اختصار فرموده است و بر اصول و امهات آن اقتصار نموده — به جهت تصحیح عبارات و توضیح اشارات آن بی شائبه تکلفی و عارضه تصرفی جمع کرده می شود و به نیت تبیین و استرشاد در قید کتابت آورده می آید، چون مرقع صوفیان، هر پاره‌ای از جایی اندوخته و به رشته مناسبت و رابطه ملایمت بر یکدیگر دوخته بعضی از انفس متبر که شیخ بزرگوار و بعضی از معارف قدسیه متابعان او از مشایخ کبار چون... صدر الحق و الملة و الدین محمد بن اسحق القونوی... و مریدان و مستفیدان او چون... مؤید... الدین الجندی... و شیخ الدین سعید الفرغانی.

نویسنده همه متن نقش الفصوص را همراه با خلاصه‌ای از شرح جامی به انگلیسی ترجمه کرده است و این کم و بیش يك ششم کتاب نقداً الفصوص است. این قسمت که قسمت دوم ترجمه وی است مشتمل است به فعل‌های صالح، شعیب، لوط، عزیز، عیسی، سلیمان، داوود. متن کامل این کتاب همراه با ترجمه شرح جامی بزودی توسط انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران چاپ و منتشر خواهد شد.